

# 神 樓

研 究 紀 要

第 4 3 号

昭和 4 6 年 2 月

身延山短期大学学会

樓 神 第四十三号 目 次

「安心問答落居」について.....	室 住 一 妙 (一五)
受持について.....	望 月 海 淑 (二〇)
日蓮聖人にみる人間観.....	町 田 是 正 (三一)
海のシルクロードと仏教.....	高 橋 堯 昭 (四三)
Ellora- Ajantaの石窟寺院.....	上 田 本 昌 (六四)
第二十三回日蓮宗教学研究大会	
特別発表 共同テーマ 教団論	
教団論へのアプローチとしての二、三の問題.....	高 橋 堯 慧 (八五)
「教団論」とは何か.....	丸 山 照 雄 (九〇)
現代の教団より未来の展望.....	三 瓶 顥 厚 (一〇〇)
提婆品の挿入位置について.....	有 賀 要 延 (一〇五)
日蓮聖人思想における開眼供養.....	伊 藤 瑞 叡 (一〇六)
「色」の意義に関する論究.....	中 野 裕 道 (一〇九)
日蓮聖人ご遺文の国語学的研究.....	春 日 正 三 (一一〇)
三秘の序列に就て.....	長 井 弁 順 (一二三)
身延山大学 法華経音義について.....	兜 木 正 享 (一二五)
複製 本 法華経音義について.....	
宗宣言と教団.....	
学 会 集 報..... (二三)	
後 記.....	室 住 一 妙 (二九)

# 「安心問答落居」について

室 住 一 妙

## (一)

これは本誌前号（第42号）の附録として載せられたもので、ほんのちょっと紹介してあったが、本宗々学の巨匠が当時（今から二百年ほど前）篤志な在家信徒と討論された記録のようなもので、内容は本宗の教義中、最も重要な問題についてである。よくよんでみると、仮りに二人の俗客を設定したものではなしに、実在した二人の人間と幾度かのそうした特殊の会談が行われたこと、それも何らかの事情で急いでまとめねばならぬ必要から、結びの文句にもあるように、危い生命の灯を<sup>ともし</sup>ひかけ、歴史的ライフワークの時間をやりくりして、まとめられた記録である。

ここにいう安心とは、いうまでもなく、生死の一大事、全仏教的問題である。仏滅後二千年をふまえて、そして将来百世紀を望んで唱導された日蓮聖人の宗教、その究極理想実現のことである。全くそれにふくまれている我々の現代将来のゆくえである、おちつく先である。それについての正見と正思惟と正語との問答なのである。

落居とは、おちつくところ、つまりここでは結論のこと。いうまでもなく、なげ上げたものが落ちてきた居どこを指示することではなく、その討論のコースそのもの、その至極の道理の展開が、見ものであり、ききどころである。たとえば今の我々が、仏教至極の問題の成仏について、新ためて重い意味の「仏と成る」ということを、どう考えるのか。空想的な標的とみなしたり、旧くさい伝統的口ぐせときいたり、現代風に、「信仰は自由だ、その中の好き好き

のイメージに過ぎない。……」といわれるものが安心なのか、どうか？を追究し、問答し、検討する。宗祖日蓮聖人も日導師も信者たちも現代の我々も大衆も、決してそうは思はぬだろう。いや思いたくはないだろう。本当のもの、「真実のみが永遠である」といえるもの、それへの覚醒、それへの道程こそが、これから全世界が問いかけてくるであろう。今現にさわがれかけている。

すでに二世紀も前、ここに登場した先輩、善四郎、伝七の両氏は、かなり自由に考え、それぞれの感想や勝手な学解をぶちまけて、ギロンしている。ここにあらわれているものは、ほんのスジだけが、之をよみかえしてみても、思索・弁論のあとを味うてみると、愚かな而もわがままな我々の先駆者がそこにいるのである。その善公・伝公の素姓や伝記は、今の私には、さっぱりわからない。日導師との関係もわからない。が、仮りに、こんな見当はついてもいいだろう。

日導師が中村檀林卒業後、今の千葉県中村の妙興寺に住職四年、その後（四〇才ころ）江戸牛込の恵光寺に在職十五年、心をこめて檀信徒を教化されたい。その信者連中の中で特に教義教学に興味をもった者であろう。当時の江戸には他宗の教書も自由によめたり、講席もあちこち歩いたのだろう。

## (二)

なを、この著は真筆本で四十五枚、前号全文掲載（145～174）の30ページ。対照してこの作文をよんで欲しい。

著者が書くときの覚えに、「一、」「一、」という風に、点記したのが、十七条ある。今はすなほに、それに従うて展開する次第を、あとづけてみようと思う。

第一（145—3）↑（これは前号のページと行を示す。）

「普四郎ノ云ク、其元ハ御咄シ合イ申候節々、ソレハ天台ノ法門、ソレハ理具々々ト、仰セラレ候テ、一向御寄せ付ケ成サレズ。唯ダ御題目ト高祖様マデニ御執着ナサレ候様ニ相イ見エ候。悟リノ上ニテハ左様ニテハ之レナク、事理一体ニテ、妙樂大師モ、『円ノ着スラ猶ヲ惡ナリ』ト仰セラレ候。然レバ悟リハ、物ニ着セズ、自由自在ノ物ニテ之レ有リ候。」云々

この一節は、この問答の総提（問題提起）の様にみえるから、私に口語訳して、そして問題点を考えてみよう。

「あなた（日導師を指すのか？）と御法門のお話をしましても、これまでいつも、すぐと『それは天台の法門であって、わがお祖師様の教義じゃない。それはまだ本宗の特勝の教義の事具とはいえない。理具だ、理具だ。』などとおっしゃって、ちっとも、こちらのいうことをとり上げて下さらない。だから、お題目とさえ云えばそこまでストップ、お祖師様といえ、もう絶対者、まるであなたはお題目と高祖様の二つに頑固に執着なされているように見えますが……。

本当の悟りと申すものは、そんなものではござりますまい。あらゆる事の差別は平等の理とたった一つのものでして、偏ったり執着してはいけないのではないですか。だから、妙樂大師も「円著尚惡」と仰せられています。だから、本とのさとりというものは、物に著せずして、自由自在のものでございましょう。云々」

この一種りべラルな表現の中に天台と当家の教義・信仰・自由研究と悟り（究極の真理、仏知見）の問題がちらついている。その扱い方、一々正味の認め方にかかわることが重要点である。之に対して導師は、

「弁シテ曰ク、凡ソ当家所立ノ迹劣本勝ノ法門ハ、神力・囑累両品ノ付囑ノ意ニ仍テ、一代聖教ヲ正・像・末ノ三時ニ配当シテ、正法千年ヲ小乗・権大乘流布ノ時機トシ、像法千年ハ法花経迹門流布ノ時機トシ、末法ヲ法花経本

門ノ流布ノ時機トシテ、像法流布ノ迹門ト末法流布ノ本門トヲ相對シテ、其ノ所弘ノ法門、淺深勝劣ヲ判シテ、敍山天台宗ノ過時ノ迹門ヲ破シ、末法時國相應ノ本門ノ法門ヲ弘メ玉フ。是レ本迹所判ノ大旨ナリ。」

已下諸御書を引く。要するに、「天台ノ法門」とか理具とかいいて之を破するのは、之は私事ではなく、釈尊の大計画に本づくのである。

もともと釈尊の御一代、聖教をお説きになるのに初め小乗より大乘へ、大乘の中でも前権・後実と次第調熟して実大乘法花経。中にも迹門・本門と、全一仏教の三種教相が完成する。之を滅後に施しては、正法千年には、さきの小権、像法千年には迹門、末法は本門に限る。

之は実に久遠本仏の大計画である。天台大師は像法に出現して、前は小権の浅劣邪義を破し、五時八教の仏教体系を顕はし、自らは迹門の分に安んじて教相觀心を弘め、本門はただ内証に秘めて、幾分末法のためのいとぐちを開き玉う。わが日蓮大士は末法の初に、本門能弘の導師として大秘法をかかげ玉へば天台の所弘の法門・理具は過時の法として捨てられるは勿論のことである。但し又、必要に応じてその釈を引用、理解の資とされるのも当然のことではないか。ゆえに天台・伝教兩聖には、末法所弘の本門の秘法を慇懃讀歎された節の多である所以である。

つぎに円著尚惡の件(146<sup>15</sup>)は、円人における相對妙、絶對妙のさばきからいわれたのだから、凡夫の立場でムヤミに応用してはなるまい。この末の方に(147<sup>10</sup>)「今善四郎公二問」と反問してあるにみると、この人は一往、本宗の信者の様である。強い信者は外からみるとたしか一種の円著にも見える。上野抄(148<sup>16</sup>)「日蓮が弟子等の中に中々法門知りたげに候人々は、あしく候げに候。南無妙法蓮花経と申すは法花経の中の肝心、人の中の神の如し。是に物を並ぶれば、後の並べて二の王をおとことし、乃至、後の大臣以下に内々、とつぐが如し。わざわざの根本也。正

法・像法に此法門を弘めぬは、余経を失はじがため也。今、末法に入りぬれば余経も法花経も詮なし。但だ南無妙法蓮花経なるべし。」

つづいて導師は、本門の即身成仏義を諸御書（四信五品抄・本尊抄・太田抄）を引いて示し、そして、「高祖ノ心地ヲバ九識ニモツテ修行ヲバ六識ニセヨトススメ玉フハ此事ナルベシ。禅僧ノマネシテ悟リタルフリハ無益ナルベシ。」ときめつけている。伝七、この説に賛す。

第二（149<sup>5</sup>）「伝七云ク、本法ノ妙法ヲ離レテ外ニ悟リコレ有リ候トノ義、甚ダ心得ラレズ御座候。末法ノ初ノ五百年ニ法花経ノ題目ヲ離レテ成仏有リト云ハン人ハ、仏説ナリトモ用ユベカラズ。何ニ況ンヤ人師ノ義ヲヤト云々。

評シテ曰ク、此答、最モ好シ。但シ、上野抄ノ文ニ依ッテ、天台ノ三大部ヲ一向ニ用ヒザル義ナラバ悪シ。」とて題目に結帛されて始めて法花一部八巻みな末法の用となる。天台三大部も同様、それがむしろ天台伝教の内証であり本懐なのである。もしそうでないならば天台の釈はもとより、法花経もすべて、去年の暦、昨日の食となるわけである。

第三（150<sup>6</sup>）「善四郎云、夫レハ教ノ辺ニテコレ有リ候。妙法蓮花経モ教相ノ辺ニテ、悟リハ外ニコレ有リ候。云々」ここに「夫レ」とは伝七のいう「法花経ノ題目云々」の全文をさしたものでらしい。次の「妙〇経」とは五字七字の肝心をさしたらしいが、何れも文字立てられた表現を教相の一边（端・断片）と、けなしている。そして本当のさとり（仏の知見）というものは、そんな表象をはなれているものだという。之に對して「評シテ曰ク、善公ノ得意、禅家ノ教外別伝・不立文字ノ所立ニ似タリ。凡ソ、妙法蓮花経トハ、法花経ノ極理・行者ノ一心ノ全体ニシテ当家ノ観心ナリ。題目ノ五字ヲ教相ノ辺トシテ、此ノ外ニ悟リ有リト云フ事、大ナル謬ナリ。諸御書、また「常師見聞」な

と引いて之を破している。

第四(151<sup>4</sup>) 前の善公の義に対して伝公が「前代未聞の珍義」と云った評語を贅している。

第五(151<sup>5</sup>) すると、善公は云う。「夫レハ真宗ノ勸メノ様ニコレ有り候。乃至御法門ハ真宗ト申ス義ニテハコレナク、余リ妙法ニ御執着ナサレ候処、真宗ノ一向一心ノ、コリ堅マリモ同様ニ存セラレ候。云々」之に対して、「弁曰、信心トハ心ヲ一方ニ決定シテ疑ハザルガ信心ノ相タナリ。高祖、ニタ心ヲ誠メ玉フ。無二無三トモ不受余経一偈無二ノ信、余念ナシトモ一筋ニ信ストモ勸メ玉フ。」云々とて、水戸光圀公の三宗評を引いて証す。

第六(151<sup>11</sup>) 伝七は之を受けて、「是レハ本体ノ妙法ヲ見届ケテ、此妙法ノ信心ヲ込メ候。」と、この意味は「本宗に於いては、実相の本理を妙法五字と見透して、確かに認めて、全身全霊打ち込むところが本宗の信なのである。」これを導師はほめて、「今謂ク、此一段最モヨキナリ。」そこで、善公は最後の切札を出した。

第七(151<sup>12</sup>) 「普四郎云ク、至理名無・畢竟空ト申候ガ大切ニテコレ有り候。是ハ禪家ノ空トハ違イ申シ候。此ノ空ヨリ仮ヲ取り出シ候処、即中ニテ、此ノ悟リモ開キ候ヘバ、法界ハ我ガ産ミ出シ申候也。左候ヘバ、法界ノ主ニテ物事ニ着致サズ候。是ノ如ク悟リ候ヘバ、台家当家、事理一体ニテ差別ハ之ナク候。御書ニ天地水火ノ違目等並ニ末法ノ非人ハ尊貴等ト仰セラレシハ教ノ辺ニテコソ候ヘ。」

「評シテ曰ク、善公ノソノ謂ハ、当体義抄ノ至理無名聖人觀理云々、惣勘文抄ノ釈籤ノ声色近名云々ノ文ヨリコノ見識ヲ起セルカ。」と考へて、妙法五字は無始本有の法であるとして、その名と体の生起關係について、種々説かれているところを披露されている。金光明玄義・四明記・起信論など。(152<sup>15</sup>) 「台家迹門ノ所談スラ尚ヲ至理、本ヨリ究竟真実ノ名義ヲ具足スト立ツ。況ンヤ、当家本門・本有ノ所談、寧ロ本有妙法蓮花経ノ名体ナカランヤ。」



次に「畢竟空」という名は、天台では実相十二名の一に数へられ、他の十一もそれぞれ相当のいわれがあるが、いづれも迹の中の法門義談である。善公のいわれる、空より仮を出し、その処に即中を認める云々とは、正しく天台学の別教隔歴の思索であり、帰するところ但空<sup>たんくう</sup>となるではないか。

(154-8) 「三世十方ノ仏陀ハ妙法蓮花経ヲ証得シ玉ヒテ、法界ヲ我ガ身心ナリト開キ玉フ。善公之ニ違シテ畢竟空ヲ悟リテ法界ノ主トナリ玉ヘルヤ。実ニ前代未聞ノ珍事ナリ。御義口伝・阿仏抄・日女抄ヲ不トスルカ。善公ハ、權実不二・三世一念ヲ了達シ玉フベシ。ソノ人ノタメ三時弘経・末法ノタメノ本宗義ハ無用トナルカ。」とはかなり痛い皮肉な責め方である。しかしここに、像と末の弘経を具体的行証、成仏の相に及んで示される。

之をきいて伝七は、さきの善公の説を評し、

第八(157-8)、「畢竟空ノ悟リ、末法ニテ扱テ々々メヅラシキ事ヲ承ハリ候。」悲痛に感嘆する。そこで善公たまりかね、その根拠を云って、一蹴さるべくもないことを弁じようと、

(157-9) 「畢竟空ノ悟リ、御書ニコレ有リ候。」というと、「弁云、録内・録外・他受用・品類、其外、中山写本ノ御書等、大方拜見致候ヘドモ、未ダ左ヤウノ珍敷キ法門、見当リ申サズ。又末法ニテ有ルベキ法門ニアラズ。故ニ設ヒ有リトモ、後人ノ偽造ナルベシ、用ユベカラズ。」ときめつける。

第十(157-12) それでもなを、事理一体・色心不二のすぐれたことをいいつのるのを受けて、高等大乘仏教の教理を味うている円家<sup>えんけ</sup>では、事理・色心の絶対各別だなどというものがあろうか。ましてや法花経純円の法門教義では、その宗旨の基本が天台宗と当宗(日蓮)とではその根拠や扱いが違っている。その一の發揮とでもいえる草山元政師は色心相即の上の二面と示されている。その外にも諸御書のそれぞれの違目あることを混乱せぬように留意すべきであ

ろう。

善公は本壘すでに落ちて、今は単騎斬り込みと出たように、

第十一(158<sup>5</sup>)「其ノ事<sup>じ</sup>ノ十界ノナリ形<sup>かたち</sup>、如何様ナル形ニテコレ有り候や。」

之を「伝七云、本尊抄ヲ初メ、諸御書顯然也。此御書ヲ以テ無作<sup>むさ</sup>ノ眼、開ケ候ヘバ、現前ノ其ノナリ形ヲ見届ケ申候等云々。」

穩当な答であらう。

「事ノ十界ノナリ形」は絶対の悟りの目でみられる全宇宙現象をさすのであるから、凡眼ではとても及びもつかない。「ナリ形」というのはその生々しい事实现実を指すので、リクツや想像でとかくできないことでない。たしかに一分の仏眼を開いた者か、仏知見を正しく、いくらか深く信じたものに限られる。だから伝七の答に、いかなる実相かは宗祖に限ったのである。又この御書を信じて素直な眼をひらいた者にも及ぶ。その人の現前の感覚の世界である。

導師が答へられるには、

「弁曰、事ノ十界ノナリ形ハ、即チ未曾有ノ大漫荼羅是レナリ。此ノ外ニ無作<sup>むさ</sup>ノ眼ヲ開イテ見届クベキ事ノ十界アルベカラズ。何者(いかなとなれば)、凡ソ観心ト云ハ心ヲ観ルト云事ナリ。如何ンカ心ヲ観ゼント云トキ、我ガ心即チ十法界。其ノ十界互ニ具シテ百界千如三千世間ノ妙法ナリトミル。」本尊抄・止観等、惣在一念抄・本尊抄科文日女抄・日向記等を引き、信心唱題のうち、信行生活の日常及び臨終のとき等に必ず「事十界」の実相あらわるべきことを懇説されている。而もなほ一問を發して、(160<sup>15</sup>) (問、善公、事ノ十界ノ形貌ヲ問。伝公、其ノ不信謗法ノ罪ヲ恐レテコレヲ答ヘズシテ決ヲ求ム。何ゾ分明ニ事ノ十界ノ形貌ヲ示サザルヤ。答。)以下、当体義抄・諸法実相

抄を引いて十界の体用、大マンダラに円具せる旨を示す。この一問は著者がわざと第三者の立場で設問し、自らそれに答釈した。但し実はもっと深い意味は、伝公の答の不足を補うた巧釈だけではなく、伝公の黙而不答の意趣を汲んで、「不信謗法ノ罪ヲ恐レテ」というのは、たしかであろう。無相の目さえ開けば御書も御本尊も事觀の十界はすぐと拝し得る筈である。大マンダラはそこに現前しても目が開かれていない限り、さらに疑惑も増し謗法はつるだけである。そこで伝公は大悲のゆえに黙し、問に対して如何すべきかの対決法を求めたという。導師は大慈の故に、あえて又々御書を懇々と提示された。

第十二(161<sup>14</sup>一)、右につづいて、「伝七云、天台ノ内証ハ存ジ申サズ。本尊抄ニ、像法一千年ノ間ハ唯ダ理具ヲ論ジテ、事行ハ末法ニ限り候間、正像ニハ成仏ノ一人モコレナク候。故ニ、三大秘法抄ニ題目ニ二ノ意有り等、末法ノ非人ハ尊貴等ト、其ノ外ノ諸御書ニテ御得心ナサルベク候云々」この伝公の意は、さきの事の十界の形貌とは、この生きた感覺の世界の真相は勿論仏知見の所照であるはず。即ち吾宗祖唱導の教行に依らなくてはならぬから末法に限る。事の十界というからには理具のことではない。天台の内証はともかくとして外用では正像には成仏一人もないというべきだと。之の表現に導師は、ちょっと不審を打つ。「評曰、此一段不審ナリ。妙一女抄云、又法花経ノ即身成仏ニ二種アリ、迹門ハ理具ノ即身成仏、本門ハ事ノ即身成仏也等云々。」となを玄義や秀句をひいて像法にも天台・伝教の分証の成仏は認めなくてはならぬと、たしなめている、彼の真意は認めながらも。

第十三(163<sup>1</sup>一)「善四郎云、畢竟空ヲ悟リ候モ、妙法ノ御教ヨリ悟リ候。此見識ヨリ見候ヘバ、其元方<sup>きもとあた</sup>ノ妙法ノ悟リハ一段卑ク相イ見エ候。此ノ空理ヨリ見候時、止觀等ノ書モ草双紙モ皆妙法ノ光り指シ居リ候。」<sup>②</sup>

この問答往復の弁をきいてきて、この一節に至ると、普公のいうすじがかなり乱れてるようだ。「畢竟空」とは文

字通り所詮の真理らしい、この「空理より見」ればともあるように。そのような悟りも「妙法の御教より悟り候」とあれば「妙法」の方が空理の根元体かとも思われる。そうかとみれば、「あなた方の妙法の悟り」は一段卑いともいい、「此の空理より見」と、止観も草双紙も平等に、「妙法の光がさしをる」という。このわづかの短文の中に妙法の語が三つも出ていて、それぞれ別の意味をもたしてあるようだ。①の方は普公・伝公・導師ともに初め受けた妙法とみなされよう。②のは伝公・導師の現在得ている悟りの段階、(前出の当家のお題目に祖師に執着しているような)妙法、③普公の畢竟空の悟り(空理)の光に相当する妙法、というように見える。ちょっと苦しまぎれの放言にきこえる。之に対して導師は、なを、淳々と説きまた痛く責めてをられる。

「評云、畢竟空ト云ハ実相ノ異名ナリ。天台ハ迹門弘通ノ師ナリ。無量義経ニハ「不相・無相ナルヲ名ケテ実相ト為スト説キ、方便品ニハ唯仏与仏乃能究尽諸法実相ト説キ玉フ。故ニ実相ヲ以テ本体トシテ而シテ、其ノ実相ノ二辺ノ有ニ非ル処ヲ畢竟空ト名ク。前ニ玄義ノ八ヲ引クガ如シ。然レバ畢竟空ト云モ迹中ノ実相ノ上ノ異名ナリ。是レヲ以テ本理ト謂テ、本法ノ妙法蓮花経ヲ以テ、返テ畢竟空ニ付タル名ノヤウニ得意ラレタルハ、台宗ニモハツレ、当家ニハ又一向ニ相違シタル法門ナリ。畢竟空ノ悟リノ見識ヨリ見ル時ハ、妙法ノ悟リハ一段卑ク見ヘ候トハ、普公ハ誰レ人ニ随テ其悟リ得ラレ候ヤ。」ここで一寸注意すべきは、△印の妙法の前に、「其元方ノ」の四字がある。「妙法ノ悟リ」にも法そのものの評価と、上の實在人の悟りの評価とは分けて考えねばならぬ。すぐ下に誰人にと問うことからすれば、多分師匠に当る導師自身に随ったのだらう。だが普公は幸か不幸か、師匠より立ちまさった悟の立場から、「其元方ノ妙法ノ悟リ」は一だん低いと評した。それを導師は、一般的に、「妙法ヨリ一段高キ畢竟空ノ悟リアリト云ハ、豈大謗法ノ邪見ニアラズヤ。立正観抄ノ所破ノ、法花経ヲ捨テテ止観ニ付キ、止観ヲ捨テテ禪宗ニ付ク天

台宗ノ邪觀ニ似タリ。急ギ見識ヲ改メ玉フベシ。南無妙法蓮花經。」と念じながら、その改めさせるために、邪謂の原因ともいえるものを追究して、「今案スルニ、善公、（妙樂ノ）使尋声色之近名而至無相之極理ト云ヘル釈ヲ見テ無相ノ極理ト云ハ畢竟空ノ事ナルベシト思テ此見識ヲ起セルカ。故今、先ヅ台家ノ意ヲ述ベシ次ニ、当家ノ意ヲ示スベシ。」とて以下七ページ余にわたって懇説、「天台妙樂ノ像法適時ノ文ニ泥ンデ（拘泥）、妙法蓮花經ヲ声色ノ近名トノミ得意テ、此ノ外ニ畢竟空ノ無相ノ極理アルベシト謂ヘルハ大ナル謬ナリ。」と結んでいる。（168—5）声色近名論の中に、文義・樞実・本迹・教觀等の相對から考えなくてはならぬだろう。伝公の像末相對の料簡の注意については更究。

第十四（171—1）「善四郎云、妙樂大師ノ当知身土〇一身一念遍於法界ノ御釈ハ身モ土モ皆事相ト相イ見エ申ス、如何。伝七云、是レ正シク述理ノ上ノ身土一念等ナリ。ケ様（斯ノ様）ノ御釈ニテ迷イ出シ候ト存ジ候云々。」

上來のことからみると善公の目には台・当の事觀事相の別が判然しないようで、前項の委細の答釈に対して反問を試みた。それに応えて伝公は、かなり手厳しく、突っ撥ねた。導師は、「弁曰、コレ觀成所顯ノ文ナリ。理ノ一念三千ノ觀法ヲ修行シテ、修行成就シテ仏果ヲ得タル時、事相二十界互具ガ顯現スルナリ。」といひ、高祖の本尊抄に御引用の意図は妙樂の内証同による。つづいて、

第十五（171—12）には、広く当家の宗義に於いて、高祖の台釈御引用はただ、善公の問に対する伝公の答えに、「但ダ末学生信ノ一辺ト計リ」では物足らぬ。「末法本化ノ本門弘経ノ為ノ序分ナル義ヲ以テ、天台妙樂ノ内証ノ本意ヲ顯ハシテ引用シ玉フ意ヲ存スベシ。」といわれる。之は現代の我々がただ究理一辺で當を論じ台を判ずる態度と違ひ宗祖御自身が、天台・妙樂・伝教大師に対する敬意、信仰と教義の微妙なお態度を導師自身が感じとって指摘してい

るものと思う。

第十六(171<sup>15</sup>)、「善四郎云、心理々々ト申ス事、諸御書ノ中ニコレ有り。別シテ惣勘文抄ハ心法ニ元ツケテ仰セラレタル、大観心ノ法門也云々。」この意味はこうではなからうか。観心とは、心の理を智で観ること、諸御書に多く見えるが、その中でも、さきほどから盛んに引用されている惣勘文抄は特別に心そのものに元づけて仰せられている。大よそみな観心の法門ではないか。台同様理観的ではないかという反問反撃のようだ。

之に對して、「今謂ク、当宗ノ観心ハ心ニ即スル色ヲ觀ズ。サキニ草山(元政ノ語)ヲ引クガ如シ。」已下、高祖の己心と仰せられているのも色に即した心、事に即した理なることを弁じている。「コレヲ以テ本尊抄ノ己心々々ト云ヘルモ、皆色法ヲサス事ヲ知ルベシ。惣勘文抄モ亦然ナリ。」ここに惣勘文抄の成立にふれて弁じ、正意の安心は本尊抄によるべきことと念告している。

第十七(172<sup>5</sup>)、「種熟脱ノ事、善公ノ問云々。伝公ノ答云々。

弁曰、四条抄云、今日蓮力弘通スル法門ハ、セハキ様ナレドモ甚ダ深シ。其故ハ彼ノ天台伝教等ノ所弘ノ法ヨリハ一重立入タル故也。本門寿量品ノ事三大事トハ是也云々。」

ゆえに台家における三益に四節の義があるが、末法当今の必要ではないから略して、当家独自の三益法門があるとして、まづ、立正観抄を引く。「故ニ知ンヌ、天台弘通ノ所化ノ機ハ在世帶權ノ円機ノ如シ。本化弘通ノ所化ノ機ハ法花本門ノ直機也云々。」そして自ら注して、「本門ノ直機トハ在世ノ本門所顕ノ有ノ儘ニ事相ノ妙法ヲ弘ムベキ機也。本尊抄ニ云、在世ノ本門ト末法ノ初ハ一同ノ純円也云々。」

「此ノ本門ノ直機ニ付テ二類アリ。法花取要抄云、我門弟ハ順縁也、日本國ハ逆縁也。曾谷抄云々。…是レ末法ハ

本未有善ノ大判ナリ。末法ヲ下種ノ機ト定ムルハ此レ大判也。故ニ当家ノ意ハ下種ト云ハ逆縁ノ因謗墮惡必由得益ヲ下種ノ益トスト得意スベシ。当世ノ人、高祖ノ門弟、信順ノ人ヲ下種ノ様ニ得意ルハ、台家ノ判釈ニ泥<sup>ち</sup>ンデ、当家ノ法門ヲシラザル故ナリ。門弟信順ノ者ニ約シテ、本門事ノ即身成仏ノ法門ヲ明シ玉ヘリ。故ニ我等ガ如ク高祖ノ化ヲ受テ信スル者ハ、過去ニ已ニ下種セルモノナリ。故ニ今日ノ下種ノ題目ヲ受持シテ、本因本果ノ成道ヲ遂ゲ、事ノ即身成仏ノ益ヲ得ルナリ。コレヲ疑ベカラズ。」

そして本尊抄文段をもって結んでいる。ここにいささかがえるように、導師教学の最も精彩を放つ点であろうか。師の大著の外に著作は多くはなく、「観心或問?」「即身成仏義」とこの「安心問答落居」位力「祖書綱要」をしめくくる位の手ごろの綱のようにもみえるのが、今のこの一編である。

そこでもう一度大すじをたどってみると、

第一―第六、普四郎の畢竟空のさとりについて当家の立場で弁じたものの、どうしても台当両家の異同を明にしなくてはならない。

第七―第九、畢竟空の吟味、台学からの批判。

第十―第十三、台当両家の成仏の境・位・相とでもいうべき問題で宇宙観に及ぶ。

第十四―第十七、事・理の具、妙楽の文義、高祖の台釈引用、三益論等。

以上の問答に、始終一貫しているのは、導師が伝統の教相・観心を守りながら禪に対し台に対して宗義を明にし、本宗の特色ある安心法門即成義をいよいよキソつけられたように思う。

今後さらに研究すべき問題点を考えてみると、まづ第一は即身成仏義である。第二は種熟脱の三益論、第三は教理

としての台当弁、及び禪宗判。第四は文献考証、この中に出了ものだけでも、灌頂抄・十法界抄・惣勘文抄・十如是抄・本尊抄科文・三秘抄・常師見聞・富士派の偽書等。第五は即成の現代的意味。

この著と祖書綱要との内容關係を一へつする。

(章次) (章名)

第一 学者鑽仰必有次第

第二 首題五字法花極理

第三 因行果德具足妙法

第四 正像末法題目異相

第五 法花一部末法為正

已上の五章をふまえて、

第六 先習祖書後学台教

第七 佐渡已前未顕真実

第八 佐前未破両家真言

第九 佐前佐後法門異相 (この中十七節を開く)

台当両家を比較弁明したものは、

第廿一 台当二宗迹本相配

第廿二 台判判釈高祖引用



第廿八 奪迹得道意在爾前

第卅五 本迹境智一異兩途

第卅六 本迹所判兩家異相

第四十三 迹化弘經同未顕迹

第五十五 三重配当祖判出処

その他、数多いが、当家の成仏問題その安心（さとり）の境智などについては、

第廿三 觀心本尊一期終窮

第卅 当家本門別頭斷証

第四十四 成仏依信不依智解

第四十五 功德得失在人信不

第四十七 即身成仏事理異目

第五十六 觀心本尊四種三段の中の三節に

第二節 驗爾前述門身土無常

第三節 詳順逆二縁得益異相

第四節 明天台内証全同高祖

以上は、この「安心問答」に直接関連する章節を挙げてみたが、なお信徒向きに、仮名書きの小節「即身成仏義」が古版もあり、昭和十三年にも印刷されたものがある。大よそ、日導上人の学風や人格は仰がれようかと思う。

# 受持について

望月海淑

①

受持というのはサンスクリット語の *dhṛ* という言葉から作り出されたものであることは、広く知られている。そして *dhṛ* は *Keep, hold, have, maintain* 等々と訳されるから、文字通り、何物かを保つこと、保持すること、守り続けるというようなことを意味するであろう。そこで次のように表現される。

若しまた人ありて、受持し、読誦し、解説し、書写して（法師品）如来の滅后に、若しは受持し、読誦し、他人のために説き、若しは自らも書き、若しくは人をしても書かしめ、経巻を供養することあらば……（分別功德品）応に一心に受持し、読誦し、解説し、書写して、説のごとく修行すべし、（神力品）

これらはほんの一例にすぎないが、法華経では法師品、分別功德品、法師功德品、如来神力品等を中心にして、これらに関する幾多の記述がなされている。そこで、これらが五種類の法行であるところから、これを五種法師と称して、法華経の実践のあり方としていることは知られるところとなっている。

しかし、法華経の関係者は、この五種法師の行いを挙げるのと共に、一念信解ということをも掲げることが忘れてはならない。そこでこの二つの行いの間にはどのような関連があるのだろうか。考える必要があるのかもしれない。

端的にいつて一念信解というのは信すれば即座にということであろうが、五種法師というのは長い時間の積み重ねを意味するであろうと思われるから、この両者の間には一見、際立った相異があるようにも考えられるのだが。

もっとも、五種法師のうちの受持は、大智度論の「信力の故に受け、念力の故に持つ」を待つまでもなく、受持することが信力・念力〓信仰に裏づけられているとするなら、そこには受持すれば即座にという精神がこめられているのかもしれない。

しかし、ここで私たちは *dhr* という言葉に *heav, carry* の意があることをも忘却してはならない。何故なら、これらの言葉は支える、保つというような意で使われると共に、運ぶという意味もまたこめられているからである。すなわち、受持すれば即座にだけではなくて、運ぶならば即座に、運べば即座にとも考えなくてはならないであろう。

受持すればということは、他者から見て判別出来かねる内容でもある、とするならばそれはその人の主體的なものの見方ともいえるであろうが、運ぶということは、他人の主観のみにとどまらないで、他者から見てもという客體的な意味が強いといわなければならないだろう。とすると、受持という言葉の中には「私は受持しているのだ」という信念と、他者から見ても「何かをしていることが認められうる」という、あい反するものをもっているといわなければならないだろう。即ち、受持しているというそのことが、必然的に次の行動を引き起こすべきものをもっていると考えられうる。

もしも、この仮説が認められるとするならば、そこで受持ということを経験した人たちはどのように扱えたらよいのだろうか。

こういうあり方が適當であるかどうか解らないが、仮に一つの方法をゆるして頂ければ、金剛般若經の中にこういう一節がある。

「しかし、師よ、この法門が説かれているときに、わたくしがそれを受け入れ、理解するということは、それほど難しいことはありません。しかし、師よ、これから先、後の時世になって、第二の五百年代に正しい教えが亡びる頃に、ある人々がこの法門をとりあげて、記憶し、誦え、研究し、他の人々のために、詳しく説明するのであります。が、その人々はもっともすばらしい性質を具えた者ということになるであります。」（岩波文庫本P 75～76）

そして又、わたくしがそれを受け入れ……難しいことでありません、という箇所についてのチベット本は、「この法門が説かれているのをわたくしが考えて信ずることは、わたくしにとっては信ずることではありません」となっていることが註に示されている。

受け入れ、理解するというにしろ、考えて信ずる、というにしろ、それらが信ずることではないのだという表現は極めて手きびしいものと思われる。信ずるというのは、考えるというような時間的な経過を必要とするものだ、というのだろうか。それとも、不合理なるが故にわれ信ずという論理のように、考えるという合理性を必要としないのだろうか。亦、信ずるというのは、ただ一人だけで考えたり信じたりという、自分一人だけの体験にとどまってしまうてはならないのだ、ということをお願いしたいのだろうか。

この三つの疑問を仮にABCとするなら、この中のBは、大乗仏教が仏陀の教えイコール經典という立場をとっており、仏陀の教えは合理性を尊重するものであることを理解すれば、何の問題もなく拒否することが出来るであら

う。それならば、残るACの疑問についてはどうだろう。

この經典は、第二の五百年代に正しい教えが亡びる頃に、とのべ、更に別のところで「第二の五百年代に正しい教えが亡びる時には、このような經典の言葉が説かれても、それが真実だと思ふ人々が誰かいるでしょうか」と、スプーティ（須菩提）長老の言葉をもって疑問をのべ、仏はこれに対して、「第二の五百年代に正しい教えが亡びる頃に……智慧深い求道者・すぐれた人々は、このような經典の言葉が説かれるとき、それは真実だと思ふに違いない。」とのべていることを知っておきたい。

第二の五百年代については原文は後の五百年代となっているとのことだが、この經典が成立したと思われる時代には、まだ正像末の三時觀は出来上っていないが、大乘仏教が興起した時代には、仏陀がなくなつてから五百年たつと宗教的な変動があり、世の中が乱れ、大乘經典が世の中に行なわれるようになると思はれていた、となざれている。したがって後の五百年というのは、たとえ末法とはいえなくとも末法的風土を持った世の中と考えることは出来るであろう。

乱れた世の中においてこの教えを真実だと思ふ人がいるかどうか、ということが問題になっていたといひうるだろうし、この教えについて、他の人々のために説明する人が問題になっていたといえるであろう。すなわち、この經典に対して、信ずるにとどまるだけではなく、信じたものを行動に展開する人が求められていたのではなからうか。いや更につきつめて、信ずるというのはただ坐っていることではなくて、未だ信をもち得ない人のために努力を展開するというCの疑問に対するものというのではなからうかとも思われて来る。

「この法門から四行詩ひとつでもとり出して、他の人々のために示し、説いて聞かせるとすれば、こちらの方が、

このことのために、いっそう多くの、計り知れず、数えきれない功德を積むことになるのだ」(69)

と語られるのも、全く右にのべたような性格によってであらう。つまり、仏陀にむかって布施をする功德と、この教えを他の人々に説示し、伝える功德との比較について述べられたものだが、この經典が、他の未知の人々に対する説示と伝導に重点をおいていることは明白だといわなければならないだろう。

③

これに対して、法華經の中にも似たような説示がみられる。

法華經の中の「ただの一詩頌でも聴くか、一詩節でも聴くか、あるいは単に決意をしただけでこの經典を聞いてもこの上ない完全なさとりに至達するであらう」(法師品)

「(さとりを求める) 決意をかため(それを達成しようとする強い)、意向を生じ、あるいは(この説教を) 信じた。そのことを、よく聴き、しっかりと心にとどめよ。……」(分別功德品)

として、この功德が般若波羅蜜を行ずるのと同じ功德があることを示している。

般若波羅蜜は六波羅蜜の中の最高のもの、さとりを示すものであるから、これは法師品の完全なさとりに至達するのと同じの内容であるといえる。いいかえれば、法華經の教えを信解することは、さとりに到達する方法であるといえるであらう。

しかし、ここでいうさとりへの到達、それは極端ないい方をすれば、自分一個人のさとりのことではなかうとも思われる。

これに対して、同じ法師品や分別功德品は、更に次のようにも語っている。

「この説教から僅かに一詩頌でも心にとどめる人はもとより、ましてや、この説教を余すところなく採りあげ、心にとどめ、誦誦し、理解し、説明し、書き、人に書かせ……（る人は）なおさらである。……人間のあいだに、この説教を説き明かすために、世間の人を慈悲み憐れんで（前世における誓願の力によって）この世に生れ出た、如来さながらの人であると知るべきである。」（法師品）

「如来の寿命の長さの解説という説教を聴いて、それを理解し、それに強い意図を示し、それに没頭し、それを悟る者は、ブツダの智慧を得る助けとなる福德の蓄積を、われわれの到底測り知られぬほど、獲得しよう。まして、このような説教を聴き、それを説いたり、誦誦したり、記憶したり、あるいはみずから書いたり、あるいは書物になったのを書かせたりする人、……がブツダの智慧を得る助けとなる福德の蓄積を、一層多く獲得することは、言うまでもない。」

と語っているのは、明らかに、ただ信解することに留まるべきでなく、更に進んで、その信解したものを他の人々に伝えるべき努力が求められていることを示すものであるように思われる。「誓願の力によって生れ出た人だ」という言葉は、この他の人々のためにということが、如何に強い内容をもったものとして語り出されているかを、如実に示すものであろう。

④

私が今までとりあげて来たことを整理してみると、法華経がその教えを強調することにおいては、その教えを自分が受持し、信解するあり方と、受持し、信解した人の道との二つが示されているように思われる。①

前者は一念信解といわれ、一念随喜といわれることがらであるが、これらの本来の精神も自行化他に亘るもので

あるかもしれないのだが、しかし、これらの言葉の直接の本意、ひたすらに信解するならば、教えに会えたことをひたすらに喜ぶならば、という言葉は、何といっても私自身が教えに会うことが出来た、という一個人のことがらに限られてしまう色彩が強いように思われる。②もちろん法華經に会えた喜びは、教えに気づかないでいる他の人々にも当然むけられるべきことなのだ、という心はあるであろうが、それは法華經を仔細に読んだ人でなければ解らないことがらに属するのではなからうか。

法師品が一念隨喜を語り、分別功德品が一念信解を語りながら、しかもそのすぐ後において受持・読・誦・解説・書寫を説いているのは決して偶然でもなければ、今まで説いて来たところのものを再説しようとしたものでもないように思われてならない。

では何故、そのような違いあるものごとを、つぎつぎに語り出したのか。これに對する確たる答えは見出し得ないといわなければならない。ただ、その手がかりとして、*dit* という言葉がもっている *caly* と呼ばれるような、現状維持ではなく、A地点からB地点に何かを運ぶという精神に着目をして再考しなければならないと考える。

そこで授學無學人記品における世尊と阿難との前生の物語が想い出される。

世尊と阿難とは同じ時に、ともに如来の前で完全なさとりに達したいと思った。そのために阿難は聞法者として、常に沢山の教えを聞くことに専念をした。世尊の方は一刻も早くさとりを達したいと、勇気をふるいおこして努力を続けた。そしてその結果、世尊は仏陀となったが阿難は聞法者として仏陀の弟子となり、そこではじめて記別をうけることになった。

この前生譚は非常に象徴的であるように思われる。教えを聞いて、保ち、記憶するだけでは目的を達することが出



来なくて、目的を達するように努力することだけが、もっともさとりに近い道であるということである。仏陀はその道を歩かれた。その道とは、靜的に聞いて受持しているということではなさそうに思われる。聞いたものを、知ったものを、行動に移し、他に伝えるための努力を行うことが肝要であるように思われる。

⑤

再び、法師品の中にこういう言葉がある。

「この説教から僅かに一詩頌でも心にとどめ、人に聴かせ、人に教示し、この説教を尊重する良家の息子あるいは良家の娘は、未來に於て、完全にさとりをひらいて世の尊敬を受けるべき如来となるであろう。このように見よ。それは何故かと言えば、かの良家の息子あるいは良家の娘は、……如来であると知るべきであり、神もともに住む世間の人々と一緒に、如来に対するのと同様な尊敬を捧げるべきである。」

この説教とは法華經であることは説明するまでもなからうが、この言葉は、一詩頌を聞いたたり、決意をした人々が完全なさとりに到達するであろう、と予言が述べられた后において、仏陀によって語られたものである。

即ち、一詩頌でも聞く人はさとりに達しうが、それを心にとどめ人に聞かせ教えるという、他人に教える伝えるための努力をする人は、如来さながらの人だとなっていることに注意をしなければならないだろう。そして他人に伝えるべき努力をする人々について法師品は更に続けて、

「人間のあいだに、この説教を説き明かすために、世間の人々を憐れんで（前世に於ける）誓願の力によって（この世に）生れた、如来さながらの人であると知るべきである。」

と語り、又、如来によって派遣された人と思うべきである、とも語りついでいる。

即ち、法華經の教えを伝えるということに、單なる思いつきや、氣まぐれによるものではなく、前世からの誓願の力だということに着目しなくてはならない。<sup>③</sup> ということは、法華經の教えの一詩頌を聞いた人と、その一詩頌を人に伝えるために努力する人とは相異った人なのだと思われるからである。

将来においてさとりを開くだろうということも極めて重大なことなのであろう。舍利弗も目連もが仏陀の後をついて歩きながらも、なかなか到達し得ないところであったことを思い、法華經の説示においてやっと保証が与えられたことを思うと、余計にその感は深いところである。しかし、この人たちにそのような永い年数が必要だった最大な理由は、もっとちがったところ、阿難の本生譚で語られたような、自分一人のことを願ったという心のあり方に問題があったはずである。

このような心のあり方が問題をはらむものとするならば、残るところは自分と他人とが俱に、という心のあり方ではなからうか。自分が喜びを感じたならば、それを他の人にも分ち与えなければという心のあり方は、世間をより広くするものであろう。法華經が我々に求めたものはそういうものではなかったらう。自分が喜びを感じ得たなら、その一詩頌をただちに他の人に語り教えて、俱に喜びを味いあおうという心、これが求められた姿であるように思われる。

一詩偈を人に語り伝える人は、誓願を立てた人であり、如来さながらの人である。誓願を立てるということは、自分の前世からのつながりにおいて生きることを知ることであらう。五十年といわれる人生を生きることだけではなくて、その人生がもっとも永い仏の生命につながることをいうのではなからうか。如来さながらの人とというのはその仏の生命においてつながりあっていることをいい得たものであろう。逆に考えると、仏の生命につな

りあう生き方というものは、他のどこの生き方に求めるべきものでなくて、法華経の一詩偈をでも未だ知らざる人々に語り伝える努力ある生活をいうのであらうと思われる。

⑥

受持とは、単にものを保持することではなく、保持したものを運び動かす意もあることは指摘したところであるが、運び動かすというのは、自分が喜びを感じ得た法華経を他の人々に伝え、その心を動かすことであらうと思われる。そして、運び動かすための行いが読・誦・解説・書写という各法行であるのではなからうか。とすれば、私たちは受持について、それを単に主観的に受持しているとなして、端座してはならないと受けとめなければならないであらう。

分別功德品の中に有名な一念信解が説かれているが、これの梵文は

「仏の寿命の長遠なることは是の如くなるを聞きて、乃至、能く一念信解を生ぜば、得る所の功德は限量有ること無からん。」

と示されている。そしてこの一念信解は、一念の信解と読まれることが多いようだが、肝心の梵文では次のように語られている。

eka-cittotpādikāpy adhimuktir utpādita 'bhisraddadhānatā vā kṛtā

一つの心を生じ、解を生じ、信をなした、ということとは、どうもよく読みならされている一念の信解ということではないように思われる。一つの心というのは、ひたすらな心であらう。そのような心や解を生じて信をなすのであらうが、それは、如来寿量品の教えについて語られたことなのである。仏の生命の永遠なる教え、それは私たちの心の

あり方が、仏の生命とふれあっていることを如実に知らしめるものであった。その生命にふれる心が法華經の教えに對するあり方であるならば、一念信解というのは、法華經の教えにふれ合うという心の底のふれ合いがなくては叶わないではなからうか。だから、心の底からのよろこびとして、他の人によるこびを伝える信仰生活が出て来るのではなからうか。そして、それが受持という言葉がもっている本来の姿であるように思われてならない。

註① 慈恩・法華玄贊卷八「軌うべく持すべきは、これを名づけて法となし、習うべく範るべきは、これを目して師となす。」智顗・文句卷八上「若し自ら五法を軌とするは、則ち自行の法師、若し他に五法を教うるは則ち化他の法師なり。自軌の故に通じて弟子と稱す。化他の故に通じて法師と稱す。」とある。即ち、法師というものがただ単に、法を保有することを目的とする人ではなく、他の人のために行動を起すべき人であることを示しており、同時に、法師はその両者を兼ね備えている人というのである。

② 智顗・法華文句卷八上「一念隨喜とは、自ら未だ行有らず、ただ法及び人を隨喜す。」文句卷十上「一念信解を釈せば、聞く處に隨つて豁爾として開明す。語に隨つて入り、冥藏有ることなく、一切法は皆これ仏法なることを信ず。吉藏・法華義疏卷十「五度を擧げて波若を擧げざることは、寿長を信解する、この心即ちこれ般若なれば、還つて波若を以て般若を格量すべからざるなり。」というように説明されている。未だ行あらずといい、寿長を信解する心が般若だ、といわれているがそこからは實踐の經典といわれる法華經のたくましい前進は出て来ないように思われるのだが。

③ 智顗・文句卷八上「四信を信力となし、四弘を願力となすなり。信は即ち理を信ず、理は即ち法身なり、志願はこれ行を立つ、行は即ち解脫なり。善根は動じ難し。これ即ち般若なり。」志願は行を立て、行は解脫だということは、法華經の広宣流布の布教は、誓願によりおこなわれるものであり、それがさとりの道であることを示すのであろう。

## 日蓮聖人にみる人間観

町 田 是 正

※この小論は、ひごろの党書ノートである。機関誌に掲載するに当り少しく体裁をととのえたものである。

○日蓮聖人の生涯は、法華経の色説に自己が生命の渾身をふりしぼった忍難弘教の六十一年であった。それは文字通り、宝塔品六難九易を實踐し、「我不愛身命・但惜無上道」と宗教的に、そして人間的に精進した姿であった。そしてまた、忍難弘教の堪え難きを堪えしのんだ聖人の眼が、ひとたび檀越信者・愛弟子のうえに向けられるとき、慈愛と温情とがみちあふれんばかりの人間性をみせている。「慈」と「悲」とに生きた余りにも人間的な一面を示しているのである。しかし、ひとたび法華経行者の自覚に立つときは、「日蓮によりて日本国の有無はあるべし」（種々御振舞御書）との尊厳なる姿を見せるのである。

○日蓮聖人の生涯とは、当しく真摯に人間として「かくありたい」と希う人間存在を志向するものであった。人間としての悲願をこめ、志向するものであるからこそ、「道」（菩提）を求めての如説修行であつたのである。さらには、その立場を乗り超えて絶対慈悲に生きようと悲願する崇高なる人間の祈りの姿である。筆者はここに、日蓮聖人が法華経の信仰に生きた姿を見つめつつ、現代に生きる宗教者の在り方を少しく考えてみたい。

日蓮聖人がみずから「日蓮」と名号されたのには、深い意味があるようだ。否、何にかを示唆しているのである。

○「明かなる事日月にすぎんや。淨き事蓮華にまさるべきや。法華経は日月と蓮華となり。故に妙法蓮華経と名く。日蓮又日月と蓮華との如くなり」(四糸金吾女房御書・昭定遺四八四)

聖人みずから「如日月光明・能除諸幽冥」(神力品)そして「不染世間法・如蓮華在水」(涌出品)と、名号の典拠を法華経にもとめ、しかもその象徴としての「日」と「蓮」の如くでありたいとした「日蓮」の名号にこそ、宗教者としての悲願が祈りこめられているのである。いうなれば、日蓮の名号に象徴される聖人の姿こそ、我々がつとに求めてやまない宗教的存在ではなからうか。否、そうあらねばならないのである。日蓮の名号の如くに生き、そしてまた日蓮の名号の如くに色説の道をふみしめるときにこそ自ずから自覚が生まれよう。「智者に我義やぶられずば用じとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。……」(開目鈔)。さらに続けて「日蓮によりて日本国の有無はあるべし……」(種々御振舞御書)との自覚的宣言こそ尊いのである。この自覚的存在こそ、我等みなが求める人間存在なのである。「日蓮によりて日本国の有無はあるべし」の宣言は、単なる自負心の表明ではない。ましてや自己の誇張でもない。それどころか、その宣言のなかにこそ、言を以って表現するには及ぶべきもない、祈りと悲願が、渾身こめられていることを汲みとらねばならないのである。

○「法華経三世説法儀式也。過去不輕品今勸持品。今勸持品過去不輕品也。今勸持品未來可爲不輕品。其時日蓮即可爲不輕菩薩。」(寺泊御書・昭定遺五一四)

いま前掲した「寺泊御書」には、不輕菩薩の人間礼拝行に徹して、自己の菩薩道の実践を顧りみられている。自己を顧りみるとは、自己が在り方を厳しくみつめることである。即ち、前出の寺泊御書によれば、建長五年の立教開宗

以來、まさに惡口罵詈・加刀杖瓦石・數數見擯出等の法華經色説であつたが、それはまさしく勸持品二十行偈等の真文に適つたものである。そしてその如説修行が值難の道であつたにも拘らず、なおまだ自己を冷厳なまで見詰める、宗教者の態度をば学びとりたものである。宝塔品六難九易の色説に我が身を捨て、猶且、自己を省りみる態度には、精神的不毛と云われる現代に生きる我々にとって、鉄槌の示唆を与えるものである。

現代ほど精神的頹廢が強く叫ばれ、更には人間性の回復が要望されている時代はない。僅か十年前まではマスコミを通して耳新らしいコト・バであつたものが、現今では巷に氾濫している。技術革新とか社会機構の變革を象徵するコト・バが、実害を伴ない洪水となつて押し寄せている。當に現代こそ人間精神の復興再生が強く叫ばれてよい時代である。それどころか、その再生を超えて人間すべての「新生」が緊急の課題であり、その課題を解決すべき努力と義務を負うてゐるのである。當に理論ではなく、行動実践の秋である。

日蓮門下は等しく、現代的要求のなかに生きている。否、生かされている。現代に息吹していると云うことは、重大な使命を背負うてゐるということである。この時、日蓮聖人の法華經行者の行動軌跡は、七百年の時間を越えて何を教示するのであろうか。

たしかに、聖人の思想と行動軌跡から学びうるものは沢山あろう。しかしまた、現代に意義あらしめることは至難なことかも知れない。だがしかし、この極微の力弱き人間が、二者択一の「あれか・これか」の意志的決断を迫られたとき、至心に法華經信仰に生きるならば、自覺的存在に近づくことのできることを教えている。もちろん、法華經行者の自覺とは、值難弘教の宗教信の帰結ではあるが、我々凡性にもそれに近づこうと努力実践する所に意義のあることを示唆している。

日蓮聖人が、仏道者として、当然のごとくに法華経行者の道を選択したと云うことは、自ら求めて自己を「無」とすることであつたと思う。自己を「無」とすると云うことは、換言すれば懺悔道に生きることに繋がるものである。かつて、田辺元博士は「懺悔とは自己の存在資格を無とすることである」（「懺悔道としての哲学」）と云つたことがあるが、当に聖人の法華経行者の姿とは、自己の存在を法華経の為に「無」（捨身）とすることであつた。そして大事なことは、その「無」とすることによって、かえって宗教的自覚者として、永遠なる生命をみつけたことであつた。

聖人の立教開宗における法華経行者への初発念とは、当に「あれか・これか」の二者択一の人生岐路の厳しさもさることながら、そこには祈りがあり、懺悔があり、絶対慈悲の実践に生きようとする、宗教者の確固たる自覚（意識的存在）がうかがえることである。かつて、山川智応氏は、その著「開目抄講話」（竜吟社二七四頁）のなかで、聖人の宗教的自覚の経緯について、「法華経の持経者」・「法華経の行者」・「日本第一の法華経の行者」・「末法の法華経行者」の如き段階を設定したのであるが、筆者はどうしてもその見解には、賛意を表しかねるのである。

たしかに、人間の思想とか認識の充実と深化は、経験と研究とによって深められるであろう。殊に問題意識を以て事に当り、或は忍難弘教の体験は意識なり思想の深みをますであろう。いま聖人の場合、自覚の深化とは即ち法華経行者の自覚のことであるが、だからと云って、山川氏の如くに段階を設定することは、日蓮聖人が祈りと悲願をこめて、法華経の信仰に生きたいと、発願したその初発念の意義を見失うことになるのではないか。

勿論、聖人の御文書を拝読すると、著作の年代と文章表現のうえで、「法華経の持経者」とか「法華経の行者」という語句の違いをみるが、それは文章の表現上の問題ではなからうか。聖人の「法華経行者」としての生き方、法華



行者の意識は、夙に建長五年の立教開宗にあったとしたいのである。惟うに立教開宗にあたつて、いかに在るべきかを凝視したものでなければ、聖人の宗教的・人間的存在の価値はないのではないか。立教開宗に当たり、「あれか・これか」の厳しい岐路に立つて、法華経色説者の道を選び扱つたその時に、法華経行者として誕生されていたのである。それ以後の数々見擯出等の諸法難は、法華経行者の再誕を現証したものであったとみたい。筆者のこのような見解は独断にすぎるであらうか。

筆者は此処に想いを深くする。日蓮聖人の立教宣言とは、立・正・安・國の四文字のなかに、それこそ聖人畢生の悲願を祈りこめられたものであったとみる。この祈りの悲願があつたればこそ、末法斗諍の厳しい現実を堪え抜いた「揺ぎない信」と、末法の歴史を洞察した英知とが、培かわれたのである。そこから、意志的に・創造的に行動した法華経行者の「実践」がうみ出されたのである。此の意味で、法華経行者の生涯とは、歴史の中に価値創造的に行動したものである。いま価値創造的というのは、永遠なる生命をみいだしたことである。悠遠なる歴史のなかで消えることのない灯しびである。現代の我々は、聖人の所謂菩薩道の軌跡を心ろ静かにみつめるとき、人間としての在り方に大きな示唆をうけるのである。即ち、聖人の意志的行動が示唆するものは、「人生を如何にみつめるか」と云う人生指南ではなく、「人間として如何に生きるか」という人間の存在（実存）に関わる問題を提示しているのではないか。

筆者はここでさらに、日蓮聖人の法華経色説の生涯がどんな意味をもつものか、殊に人間の在り方・人間として存在することと、どのような意味あいをもつものか、しばらく省察を深めてみたい。

筆者はさきに不用意とも云える程に、「実存」（現実・存在）なるコトバを用いた。少なからず抵抗をおぼえたのであるがさてそこで、筆者が志向している人間存在とは、ひとり「不安におびえる人間」だとか、「苦悩する人間」、

または「死の恐怖に絶望する人間」という、所謂実存哲学（殊にキエルケゴール）の範疇によって、人間を省察しようとするものではない。いま筆者が志向する人間省察の態度は、大事なことである。周知のように、「実存」とはラテン語の *existere* から生まれたコトバである。文字通り「何々から外に出て立つ」という意味である。私はこの「外に出て立つ」という、実存本来の意味をよく理解することが大切だと思う。

日蓮聖人が歴史的現実のなかで菩薩道の実践に生きた姿は、ひとり苦悩する人間であつたり、死の世界をみつめて思索に沈潜したものではなかった。それどころか、そうした個人的な人間存在の在り方を超えることに生涯を賭したのである。惟うに「苦悩する人間」ではなくて、「苦悩している人間」をみつめたのではないか。また「死に恐怖する人間」ではなく、「死の恐怖に絶望している人間」を省察したのではないか。自己の苦しみよりも他人の苦しみを自己の不安よりも他人の不安をと、絶対利他の立場に立つという、つねに自己から外に出て省察されたのが、聖人の人間認識の基調ではなかったか。即ち、実存する自己だとか、意識的存在という、思索のための思索といった立場をのりこえて、自己を脱する人間または、苦悩を超越する人間を省察し、それを志向するものであつた。法華経の実践とは、当にそうした超越の超越を身をもって確かめるものであつた。法華経の行者とは、不安と苦悩を担うと同時にそれからの超越を実践によってかちとるものであつた。



○「九月十二日に御勘氣を蒙て、今年十月十日佐渡國へまかり候也。本より学文し候し事は仏教をきわめて仏になり、思ある人をもたすけんと思ふ。仏になる道は、必ず身命をすつほどの事ありてこそ仏にはなり候らめと、をしはからる。既に経文のごとく、惡口罵詈刀杖互譏教見擯出と説れて、かかるめに値候こそ法華経をよむにて候らめと、いよいよ信心もおこり、後生も

たのもしく候。……日蓮は日本国東夷東安房国海辺の旃陀羅が子也。いたづらにくちん身を、法華経の御故に捨まいらせん事、あに石に金をかふるにあらずや。各々なげかせ給へからず。」(佐渡御勘気鈔・昭定遺五二〇)

筆者は前出した「佐渡御勘気鈔」がすぎである。この御文書の執筆は、竜口法難(文永八年九月十二日)より一月余り後になるものである。その表現の仕方と字句の用い方には、閉目鈔などに見られる汪濊した烈迫の気概は表面にでていない。寧ろ法華経の信仰に生きる道理を丹誠こめて教示している如くである。竜口刀杖の危難を脱した感懷は、いまだ脳裏に鮮烈に残っていると思はれるが、かえてそれを抑えて、心ろ静かに法華経信仰に生きる法悦を吐露されている。それだけに御勘気鈔の文脈に流れいでる御心境を拝察するとき、聖人の赤裸々な人間性と宗教者の自覚をみることができる。筆者はここに、心をゆさぶられる想いである。

ことに、御文書のうち、「日蓮は東夷東安房国海辺の旃陀羅が子也……あに石に金をかふるにあらずや」と申されているコトバ、そしてその文意は傾聴すべきである。安房の海辺の名もなき漁師の子として生まれ、ともすれば路傍の石ころ同然に見捨られ、或は安房の海浜の真砂の如くに流され、消え果てたかも知れない、この凡性の身が、法華経信仰に生きることができ、しかもその功德によって、黄金のごとくに価値ある人間となりえたことは、まことに尊いことである、というのである。

いまここに、人間日蓮が切々と訴えかける法華経行者の自覚的感懷に面ぶるとき、おもわず法涙を禁じえないのである。いかに我が身が凡性であったとしても、法華経の受持一行に徹するとき、菩提の道が開かれることを、身をもって教えられているのである。「いたづらに朽ち果てるであらうこの身を」、「法華信仰のなかに捨てることのできる」人間になりたいものである。

さて本来、人間として存在するということは、そのまますべてが菩薩であるべきだと思ふ。即ち煩惱即菩提と云い人間即菩薩と云われる所以はこれである。然しながら、煩惱そのままが菩薩ではないのである。若し仮りに、煩性的人間がそのままに菩薩であるならば、そこには倫理も宗教も必要はない。まして実践することは無意味である。他に對して慈悲の涵養・愛の行動を説くには当たらないのである。我々煩性的存在と、菩薩との間には超越を許さない隔りがある。この事をしかと認識しておかなければならない。いま煩惱即菩提と云うときの「即」とは、宗教的・倫理的実践を意味しているのではないか。菩薩の覺知に到達する道程は慈悲の実践にあるのではないか。だとすれば、煩惱―実践―菩提とも表現することができないのではないか。我々人間は上求菩提・下化衆生の自他の実践にはげみ、さらには常不輟の人間礼拝に徹した姿にもみられるごとく、絶対的利他の行に生きるところに、仏性的人間として存在する意味があるのではないか。この慈悲に徹することこそ、我々煩性的の當為であらねばならない。

若しも、煩惱即菩提の意味を文字通りに受けとめるならば、それは天台教学が云う所謂始覺であつてもよし、また本覺であつてもよいことになる。つまり、本来的に「覺知」あるならば、「覺」を求めて実践する意味はないのである。極端に云えば、人間として生きる存在価値はないのである。天台の本覺思想を依拠とする限り、日蓮聖人が強調される受持信行の色説の意義は理解され難い。我々は天台の本覺思想を超える所に意義をみつけたものである。

日蓮聖人の法華經色説（菩薩道）とは、すでにみた如く、人間の存在に関わる意味の深いものであつた。人間は仏性と魔性、或は菩提と煩惱という。相對立する「性」と云うか、概念と云うのか、ともかくそんな世界を左と右に同時にもっているのではない。それは煩惱的存在のすべての中に仏性的存在が宿っているのである。と云うよりは、実は仏性的世界のなかに、煩惱の人間が息づいているのではないか。人間は「風にそよぐ草である」と云われる。この

極微の消しつづのような存在が、菩提の覚知を求めつつ、煩惱無明の闇を払いすてる努力こそ、人間の証ではなからうか。

我々人間は煩惱的存在である。そしてまた仏性的人間なのである。日蓮聖人もまた煩悩的人間であつたのである。だからこそ菩提を求めて真摯に生きられたのである。その現証を「日蓮」の名号にみる事ができる。人間は生来、三毒五欲の迷界に繫留される妄念の衆である。がしかし、他方では慈悲を宿し菩提の覚知に閃めく仏性的存在なのである。ここに、煩悩的人間が、菩提の覚知を求めて自利利他の行に心身ともに努力するところに、この弱き人間の存在価値がある。法華経行者の姿とは、仏性の開顯をめざして真摯に生きた祈りの姿であつたと思う。

そして少なくとも、我々が仏性的人間でありたいと願うならば、苦悩する自己とか、不安絶望する自己だとかという自己的存在を離れて、自己を揚棄した立場でなければならぬ。仏性的人間は「私」・「個」を軸として転回してはならないのである。自己を翻して「他」を軸として転回するものでなければならぬ。ひとり実存しようとする人間の立場を固持してはならない。この不条理の世界に絶望・苦悩するだけが、人間の存在資格ではない筈である。実存すると云うことは、外に出て立つ志向が示されなければならない。「実存」本来の意味が示されなければならない。外に出て立つとは、自己的存在を離れて他を軸として立つことである。自己の外に出て、他の苦悩と絶望とに想いをはせることである。主我愛を否定して、無我愛に徹し生きるところに、煩悩即菩提とか、煩悩即菩薩と云われる意義が理解されるであらう。

◇ ◇ ◇  
○「我深敬汝等、不敢輕慢、所以者何、汝等皆行菩薩道、当得作仏」(法華経・常不輕菩薩品・坂本・岩本共訳註「法華経」下巻

○「此廿四字、妙法、五字、替其意、同之。廿四字、略法華經也。」（御義口伝・昭定遺二六七八）

○「如、威音王仏、像法之時、不輕菩薩、以、我深敬等、二十四、広宣流布、於彼土、招、一國、杖木等、大難也。彼二十四、与、此五字、其語雖殊、其意同之。彼像法、末、与、是末法、初、金、同、彼不輕菩薩、初隨喜、人日蓮、名字、凡夫也」（顕仏未來記・昭定遺七四〇）

こゝでしばらく、人間省察の眼を、マハトマ・ガンデーの思想と行動にむけてみたい。インドの聖者と云われるガンデーは、本名を Mohands Karamchand Gandhi と云うが、詩人タゴールによつて、「インドの生んだ宇宙の生命と合致せる偉大なる魂」と呼ばれて以来、Mahatma Gandhi が通称となり、本名の如くに受けとられるに至った。我々は「マハトマ」の呼名を耳にしても決して奇異に感じない。なぜかなれば、タゴールがいみじくも命名した「mahatma」の如くに行動し生きたからである。

周知のように、ガンデーの反英非服従・無抵抗運動を支えたものは、自己浄化 (Brahmacharya)、不殺生 (ahimsa)・真理把持 (Satyagraha) の三本の信条（教義）である。この三つの信条を基調として、反英非服従運動の過程で示した不可触賤民の解放、そして無抵抗主義に徹し示された人間的苦斗という、対他的実践のもつ意義はすこぶる大きい。人間として生きたいと希う人々にとって、大きな示唆を与えるものである。そして大事なことは、彼ガンデーの信条・教義がひとり個人の思想として成熟しただけではなく、文字通り「偉大なる魂」と呼ばれるにふさわしく、行動（実践）の倫理として多くの人々に共感をよび覚し、政治的に社会的に大きな反響を引き起したからである。インドの大平原を征服し、大衆的規模を以って広範なる支持を得た意味を深く考えたい。ガンデーが「人間の愛」を基調して、無抵抗主義の立場を貫いたのも、それが人間として守るべき規範ではなくて、人間すべてが守

ることが出来る規範であつたからである。この「守ることの出来る」倫理的規範が、世界の人々の琴線にふれ共感を呼び覚ますこととなつたのである。

さて、前掲した法華経の「我深敬汝等……」の二十四文字が教える根幹は、慈悲を基調とした他人崇敬の態度であろう。ガンディーの無抵抗主義は、相手の倫理意識に強く訴えかける「博愛」を教えている。他人を敬い、他人を愛し、他人に対して慈悲をさしのべる精神こそ、對他実践倫理の根幹であらねばならない。いやしくも人間であるかぎり、守ることの出来る規範であり、行うことができる規範なのである。

然し、ガンディーの「愛」には親疎の差別があることを認めなければならない。いかに不殺生に基く無差別の愛を強調しても、反英無抵抗主義と称するかぎり、親疎の想いあるを感じるのである。

ここに改めて法華経の「我深敬汝等……」と人間礼拝の行に徹した、不輕菩薩の在り方に想いを深くせねばならない。他人とすべてを分ち合うことの出来る人間、しかも他人の嘆きと悲しみを自己のものとするのできる人間、これこそ法華経のもとする人間像ではないか。

日蓮聖人が常不輕品の「我深敬汝等……」の二十四文字を以って略法華経なりとされたのも、まさに此処のところにあると思う。法華経譬喻品の「一切衆生・皆是吾子」の認識に立つとき、愛を超越した慈悲（仏心）に至るのではないか。偏愛を離れ、親疎の愛を脱し、「皆是吾子」との普通の認識に立ちたい。ここに我々は、「慈心をもって法を説く」（安樂行品）人間で在りたいと願う。そして、日蓮聖人が「難を忍び、慈悲の勝れたる事畏れもいだきぬべし」（開目鈔）と申された、そんな宗教的人間になりたいものである。すなわち「難を忍ぶ」ことのできる嘆きの慈悲と、悲しみの慈悲に生き甲斐をみつけたものである。自己を捨てて絶対慈悲に生きたいものである。「いたずら

に朽ちん身を」法華經の信仰に生かすことこそ、いま当に我々の生きる道ではないのか。

だがしかし、「法華經の信仰に生きる」とは云っても、矢張り莫とした抽象的机上の論であることを拭うことができない。現代に生きる「こと」の意義を厳しくみつめることなくしては、現代的法華經行者の道は開顯されないであろう。単に大衆的アッピールだけを考慮するものであるならば、実践の記録・体験した生々しいルポを以ってすれば或る程度の社会的効果はあげられよう。現代機械文明の暴虐に対して、人間の生命の尊嚴なるを基調としつつ、それに挑戦し行動することも宗教者の在方かも知れない。しかしその行動に憤怒があつてはならない。大聖人の「立正安国」とは忿怒ではなかった筈である。ここに現代文明と対決する宗教者の困難性がある。もちろん法華經の「一切衆生・皆是吾子」の慈心に立つての立正運動でありたいと、理解しつつも、おもわず凡性的焦躁のみ前面に押しである。(未完) — 46・3・19 —



# 海のシルクロードと仏教

(仏教とその基盤)

高 橋 堯 昭

仏教は通商路沿いに栄えた。これは大唐西域記や現存するインド西南部の窠院が、昔の通商路沿いに存在し、又そこに残された寄附者の銘文からみて、商人長者の基盤に立っていたことが推量されよう。私は仏教学会報や棲神で再三とりあげてみた。

即ち、大唐西域記に見られるように、七世紀初頭に仏教の残っていた所は、ナーランダの仏教大学を除いては、西インドの、所謂ガンダーラ地方と、東南インド、所謂アマラパティ、ナガールジュニコンダのあるクリシュナ、ゴダバリー河辺と西インドのボンベイ、ブローチ、カリカット方面である。これは後述の如く、ローマ、アラビヤを主とする海外通商の栄えた所であることはいうまでもない。ガンダーラは陸のシルクロードの接点であり、あとの二つは、私のいう海のシルクロードの寄港地である。これらの地に仏教が現存していたにも拘らず、中原地方はひしひしとヒンズー化が進んでいたことが西域記からうかがわれる。要するに仏教は普遍を求めて成立し、従って、普遍の基盤を求め行ったといえよう。

これは通商という普遍的世界が、仏教の普遍性の理念と一致するとも言えようし、逆に、M・ウェーバの言う「イ

インドには農村はあるが都市がない」という「閉ざされた世界」のインドに於ては、仏教よりヒンズー教の方が適切であつたろう。

だから、仏教は先述の如く、通商路沿いの「線」としての世界にひろがって行き、「巾」としての世界には生き得られなかった。更に仏教の擔い手は純粹のインド人というよりも、むしろ塞外人、所謂サカ、バルタイ、バクトリヤ等の商人長者に擔われていたと言っても言いすぎでない。例えば、サンチーや西南海岸の洞窟寺院の銘文に、いかにヤバーナが多いか。又ナガールジュナコンダの仏教の隆盛に大きな寄与をなしたイクシュヴァーク朝は、実はウジャニーの仏教隆盛に寄与したサカ王朝と姻戚関係、即ちウジャニー王の妹がここに嫁して仏教の最大の寄与者となった一事をもつてしても、仏教の基盤がどこにあるかが分ろう。民族種族を超えた商人長者の普遍性が、仏教の普遍性と合一するのである。

私はこの普遍を求めて、広がり行く仏教が、更に東へのびて行く、その道程にあるスマトラのパレンバン即ちシュリヴィジャヤのサイレントラ王朝の仏教を、この通商路の上に於て考えて行きたい。然し、この時代の現存物はジャワ、ボロブドゥールしかないから、これを主たる手がかりとして考えて行きたい。



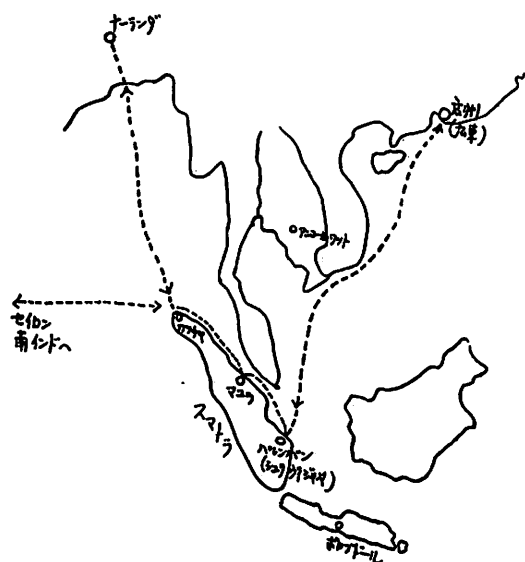
私の俗にいう海のシルクロード、即ち支那からギリシャ、ローマへの航路は相当古くから開發されていた。従つてインド人も相当早くから東西の国々に関心をもっていた。

即ち、記録によると、プトレミーの「Jabatiee」は金の島で、非常に豊沃で多くの金を産す。」とあるから紀元前後「ジャバが平行で、豊沃樂土」であることをインド人は知っていた。そして、この航路にのつて、「大奏即ちローマの

マルクス、アウレリウス、アントニウス皇帝の使者が支那に來ている」(後漢書)のである。



この通商の航路は、最初は海岸沿いの航路であつたろうが、その中、季節風を利用する方法を発見した。まづ、④インドから紅海へ行く道は、冬季は水吹流がインド半島の先から、アフリカのケニヤの方へ向っている。やがて春から北に向うからペルシャ湾口に達する。従つて、春のメッカの祭りに巡礼する団体はこれを利用してメッカに向うが

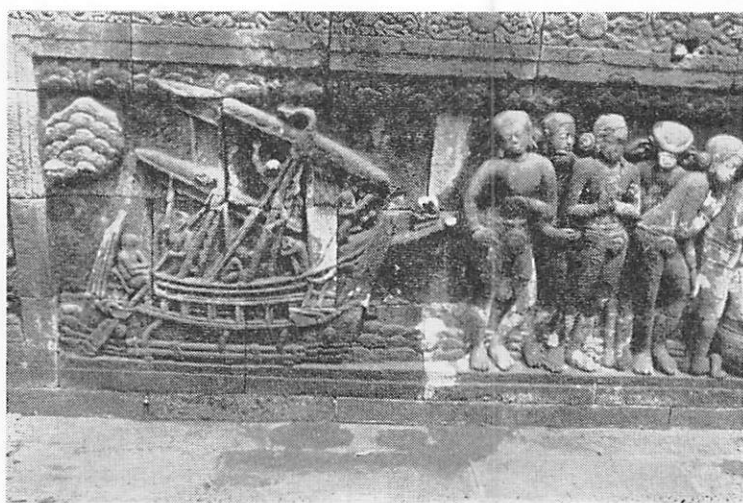


祭りの終る頃に、水吹流は逆になり、所謂モンスーン海流にのつてインドに帰る航路が利用されて來た。⑤ベンガル湾もインド大陸北部が冬になると冷えて高氣圧になり、南の海が高溫で低氣圧になる為北東風が吹く。丁度セイロンの北部、アヌルダブラ等インド本土とは逆に、冬に雨期となる理由である。夏は逆風となる。⑥この典型的なのが、パレンバン即ちシュリヴィジャヤと広州、今の広東との間である。冬になると、支那大陸に強力な高氣圧が出来る。我々のいう西高東低の冬型氣圧配置だ。この高氣圧からスマトラの氣溫の熱い低氣圧に向つて季節風が強く吹く、ここで風待ちをしていた商船が一斉に南下する。十四世紀のイブンバトータの記録の「冬になると広州の港に一隻も居

なくなる」理由である。夏は逆風が吹き、バレンバンから真直ぐ北上する。この一番の難所が風のないマラッカ海峡なのだ。法頭の仏国記に「二百人乗りの大船で出発、その船は海難に應じる為に小船を引いている。東へ二日航行して風に会い、船に水が入り出す。小船に避難しようとするが、沢山の人が来て沈没するのを恐れて、小船は引綱を切つて了う。商人は船荷を海中に捨て、沈没させぬようにする。法頭も一心に観音を念じ、風は十三昼夜続いて、やつと島の辺かたに来る。この辺は海賊多く、つかまれば必ず殺される……」と。又マルコポーロも五ヶ月の風待ちの間に、城を作つて警戒をした等、大きな危険をかけて航海したのである。

更に、その当時の船団規模を知る為、少し長いがマルコポーロや、イブンバトータのこれに關した部分を写してみよう。マルコポーロは「大汗の用意させた船は十四隻、いづれも四本マストで十二の帆を張ることが出来、この中には二百五十人乃至二百六十人の水夫の乗り組める四五隻もあった。船には大汗の命で二年分の糧食が積みこまれた。一行は海に出ると南ジャワという島につくまで約三ヶ月の航海をつづけ、この島をはなれて目的地につくまで十八ヶ月一行はインドの海を横切つて進んだ。出帆した時、水夫を除いて六百人は確実に乗りこんだのに最後に生きのこつたのは十八人であつた。……」又イブンバトータも次の記録を残している。「私達の滞在していたカリカット（インド西側南端）には十三隻のシナ船が来ていた。大船は一千名の乗員（水夫六百人戦士四百人）、各船は「半分」「三分の一」「四分の一」の三隻の小型船が従う……」と。このように見ると、イブンバトータから千年前の法頭当時の様子に似ているから、大体このような規模の船団が多く、難波船を出しながら航海したことが推測される。又このことは義浄の大唐西域求法高僧伝からみても分ろう。





然らば、これらの船がどのようなものであったか、これを出土した彫刻絵画から考えてみる。大体私の今まで見て来た彫刻絵画の船としては、

- 1、サンチーのストウーパの浮彫りの船（前一世紀）
- 2、インド、コマンデル海岸発見のアンドラコインの船（後二世紀）

- 3、ジャワ、ポロブドールの仏塔の船（後八世紀）

- 4、アジャヤンターの壁画の船（後五世紀）

- 5、アンコールワットの浮彫りの軍船（十三世紀）

- 6、コナラックの浮彫り（十二世紀）

で、この中で遠洋に適し、前記法顕、マルコポーロ等の資料に合うものは、このポロブドールのものであろう。そしてこのような船によって、インドの文化が移し植えられたのである。

そしてその基地は、スマトラのパレンバン、セイロン、インドのカリカット、ブローチ等が有名であったが、その外最近の研究ではルラー、アラマギルプール等の約百ヶ所に前二世紀から後七世紀にわたる海上交易に関する遺跡をインド考古局で発見

しているから、この海上交易の發達のさまが推量されよう。



更に仏典にも、海外交易を示したものが多く、私はジャータカに限って、この問題を考えてみたい。そもそもジャータカとは仏の前世物語で、もともとは印度の民話寓話であつたのだが、仏の偉大さを表わすため仏教聖典として奇蹟物語（未曾有法）、譬喩、因縁、過去と現在を結ぶ話の原因を説明する話が出来た。その經典としてはパーリー中部一二三、漢訳中阿含三十二、未曾有法経が出来た。この話の中、仏の前世物語に限定されたものがジャータカという。この前世物語が一番早く彫刻に現れたのがパールフットの彫刻で大体アソカ王の直後、前三世紀の終りから前一世紀までに作られているから、經典としての成立はそれ以前のものといえよう。然もこのジャータカの主題は「菩薩が前世に〇〇であつたとき……」と、菩薩という言葉が使用されている。この菩薩という言葉について私は棲神四十号にとりあげたように、鹿野園出土の釈迦菩薩像に書かれている。即ち「ボデーサットバの像をカニシカ王の三年（後一三〇年）に建立」とあるから、これを下限としてこれ以前のものと考えていい。又これは漢訳経史上からも言えるから、このジャータカに入れられた物語りは大体後一世紀から前三世紀後半までの社会の反映とみてよいと思う。故に、このジャータカに現れた海外交易を考えて見るのも興味あることと思う。南伝大蔵経小部經典からこれを拾ってみると。

#### 四十一、ローサカ長老本生

「船は海上を一週間航行して、七日目に海の真中で難破……竹の筏にのつて海上の水昌宮で四天女に会う」

#### 一九〇 戒德利益本生物語

「仏弟子が一人の富裕なる理髮人と同乗、七日目大海の真中で難破した。……船は七宝で満たされ、三本の櫓は青玉……。」

一九六 雲馬本生物語、

「錫蘭島にシリサバアトウという夜叉の町、夜叉女から五百の商人が天馬にのって救わる。」

三五三 張校本生物語

「海上で難破船に逢った人のように……」

三六〇 スッソन्दイー妃本生物語

「バルーカッチャの船にのって、スヴァンナプーミ（金地国スマトラ）に行った。」

「摩竭魚が船をこわし、サガは枝の上に臥し風にまかせて行き、龍島なる金翅鳥の棲所の尼拘律樹の側についた。」

四六六 海商本生物語

「大きな船を組立てて、……大海にのり出し、風のまにまに漂いながら、大海の真中にある島に辿りついた。ところが、自然に生えた米、甘蔗、芭蕉、菴羅、閻浮波羅蜜、椰子……種々の果物があつた。」

五三九 マハジャナカ本生

「お母様、私はスヴァンナプーミ（金地国）へ行ってまいります。」「海は成功が少なく危険の多いものです、行つてはなりません。」……「七日間、船は七百由旬を走つたが、余りひどくはしって、大海の真中で船は正に沈没しはじめた。」

その他、これらと同じような話の商主シンハ王本生、亀本生、ミッタヴィンダ本生等があるが、ここにたまたま、

金地国めざした話が二話あるから、この経典成立当時のスマトラ、ジャワとの交渉を物語っているといえる。又特に興味深いのは、三八四、法幢本生（グンマツグジャージャータカ）に「迦戸国に住んでいた或る商人が方角を知らせる鴉を一羽捕えて船にのせ、俱に航海に出て行った……。」このような方角を知らせる鳥をのせて航海するのは旧約聖書の冒頭に出て来るノアの箱船の中の有名な話で、西アジア的なものである。

これをもってしても、東西通商による文化交流の行なわれたことを物語っている。

このようなジャータカ中の話も、ほとんど難破するのは如何に当時の航海がむづかしかったかを推測するに十分である。

これは大唐西域求法高僧伝の六十人の僧中多くが、航海の中に沈み、むしろ法顕、玄奘、義浄の如きはほとんど奇蹟の生還とみてよい。

かくの如き危険をおかして、危険が多ければ多い程、その利益は莫大であった。このさまがジャータカににじみ出ている。この通商ののって文化が西へ東へ交流されて行った。

更に私はこの各地に散在出土する支那の陶磁器の分布状況、又時代区分からも、その時代時代の通商の多寡を推測しようと思うが、これはこの次に譲りたい。



然らば、古文書資料から、このジャバ、スマトラと特にバレンバンたるシュリヴィジャヤと支那との関係を見よう。

(1)後漢書卷六帝紀卷一一六、南蛮列伝（西紀後一三一年）に「後漢の順帝、永建六年、葉調（ジャバ島西端）なる王



便なる者が師会という使臣を支那の朝廷へ貢獻す。師会は漢に帰属する葉調王の邑君に任ぜらる。そして金印と綬をうく。

(2) 新唐書下、南蛮伝（後六七〇—六七三）に來貢の記録あり。

(3) 新唐書（三三下地理誌）

「五日の行にして海峡に至る。蕃人は之を質（海峡）という。南北百里、北岸は即ち羅越国。（ジョホール州の南端平城天王の第三王子真如親王薨去の地）南岸は即ち仏逝国なり。仏逝国の東は水行四、五日にして阿陵国に至る。南中州の最大なるものである。又西は峽を出でて三日にして葛々僧祇国に至る。

(4) 義浄の南海寄歸内法伝の記事（後述）

(5) 義浄の大唐西域求法高僧伝卷下、無行禪師の条、「広州より東風に船を浮べて一月にして仏逝国に至る。国王厚く礼し、特に常倫と異る。後に王の船に乗じて十五日をへて、未羅瑜州（スマトラ中部ジャムビ地方）に達し、又十五日にして羯荼国（ケータ、マライ半島西海岸赤土国）に至る。冬末に至り、船を転じて西行して三十日を経て、那迦鉢檀那に至る。ここより海に浮ぶこと二日にして師子国に至り仏牙を觀礼す、と」当時の地図がうかがわれる。

(6) 宋史四八九卷

「後九七一年広州に交易の役所が設置。」

(7) 宋史四九八卷真宗の咸平六年（後一〇〇三年）、三仏齊の思離味囉無尼仏麻調華王は二人の使節を支那に送る。正使李加排、副使無隨李南悲は王の長寿を祈って一寺を建てた。その寺号と鐘を求めたので支那より、承天万寿の銘と鐘を与えられた。

(8) 真宋の大中祥符元年（後一〇〇八年）思離麻囉皮王の使い来貢

(9) 宋史四八九卷その他の文献から、シュリヴィジャヤが

神宗の元豊年間（後一〇七八—八五年）

元豊二年、五年、六年

哲宗の紹聖年間（一〇九四—九七）

高宗 紹興二十六年（後一一五六）

孝宗 乾道八年（後一一七二年）に来貢したが、然し淳熙五年来貢を禁じた。

このように、シュリヴィジャヤを中心として、この地方から支那への交流が盛んであったが、やがて変化が出て来る。それは、周去非の嶺外代答卷二（後一一七八年）に来貢の諸国の名が出ているが、その中で、1、大食（アラビヤ）2、閩婆 3、三仏斉と順位が変わっていることが注意される。これはシュリヴィジャヤよりジャバの力が大きくなって来ていることを示す。更に特筆すべきは明誌卷三二四卷（一三六八—一六四三）に三仏斉について、「時爪哇已破三仏斉、挾改其名曰旧港、三仏斉遂亡」とあり、又十四世紀の旅行者の記録もなくなる。即ちここに通商がたたえられたことが示される。



次にインドとの交渉の記録をたどってみる。

1、ラマヤーナ（後二世紀）にヤバドウイバをさがしたところ、七王国をもって飾られし金銀の島にして……と記されている。

2、梁高僧伝卷三、(大正蔵五十卷三四〇頁) 罽賓国(カシミール)の求那跋摩(三六七―四三一)が闍婆王を教化していたが、宋の文帝、元嘉元年(後四二四年)に使いを闍婆王婆多加に送り、招待す、求那跋摩竺難提の船で広州へ行く。

3、アールヤバタ(後四九九年)という印度の有名な天文学者はその著アルバーティヤムの中で「太陽がセイロンをのぼる時、祝福された島は日没で、ヤバの端では正午であり、ローマの境では真夜中」とあるから、ジャバは最早やインド人にとって自明のものとなっていた。

4、バタビヤを貫流するチ、リウン川の支流、チ、アルタ川の上流デサ、チャンベアの河床に「西ジャワに後五世紀タルマ国というインド王がインド系の王国を作った」という彫文出土。

5、南ボルネオのクティ領サマリング附近から、五世紀の日附のあるサンスクリットの碑文が出土され「土地の支配者がバラモン教に領地を与う」と記されていた。

6、バレンバン近郊のフキット、セグンタングより仏の胴体が出土し、クロム博士はアマラバーティ派の影響でシュリヴィジャヤ以前と断定している。これと共にムシ河から等身の観音像が出土、その様式からみて、後七世紀のパラバ王国の芸術様式故、南インドとの深い関係が示されている。

7、インドナールランダ刻文(後八五〇―八六〇)

「サイレンドラ王朝のバラブトラ・デーバの依頼でナールランダに仏教精舎が建てられ、パーラ王朝の三代デーバパーラ王が精舎へ数村を寄附され、この刻文が建てられた。」

8、ライデス大板金

「マールヴィジャヨットウン、ガウルマン王によって建立された。王はサイレンドラ王統に属し、シュリヴィジャヤの支配者であるカタールハを支配し、チューラマニウィルマンの子で、この精舎の所在地は南インドの東岸、ネガバタム (Negapatam) にして、マールヴィジャヨットウン、ガウルマン王が父のチューラマンウィルマンの名をとって名付け、アーナイマンガラム (Anaimangalam) 村をこれに寄附した。はじめ父王のラージャラージャ一世の二十一年 (後一〇〇六年) 頃に建立がはじめられ一村を寄附、その死後子の王によって継承された。」

とインドの中に二ヶ所も精舎が建立され、然もインドの王がこれに村々を寄附する程インドとの関係は深く、又仏教も盛んであったことが分ろう。然もインド以上に仏教が盛んであったことは

9、ナールンダの主僧アティーシャ (十一世紀) がこの地を学習のために訪れ、法称の下に学んでいる事実である。

その後、チョーラ国が

10、一〇二五年にシュリヴィジャヤに海軍の遠征隊を送り勝利を得たと記されているが、後一〇七〇—一一一九年に両国が復交通商する。

11、マゲラン碑文ムルチラン南方の「Tjanda」出土 (サカ紀元六五七 A D 七三三) に「南印から来てジャワを支配するに至った」ことが示されている。

12、スマトラBaros附近のLobu Tuaからタミール語で書いた後一〇八八年に当る日附のある碑文やパタンラワスの精舎より南インド系の菩薩像出土

13、その他、タンジョール刻文 (後一〇三〇—一一二一)

マール寺刻文 (後一〇二四—一二五)

以上によって推測されるように、南インドの文化がここに流出して行ったことが分る。特に干潟教授はこのように南インドから多くのものが、スマトラジャバ方面に移ったのはカーチブランを中心とするバラウア王国の興亡と深い関係があると指摘しているが、いわばインドの延長として、これらの地域は密接の關係をもっていたことが分ろう。この中心は勿論シュリヴィジャヤである。



然らば、この地に仏教は如何なる形にあつたのであろうか、又これは一体何年頃から何年頃までであらうか、

1、法顯が四一四年セイロンから支那へ帰る路に、耶婆提による、然し外道バラモン盛んにして仏法言うに足らずといっているが、然しこれと矛盾する資料として

2、前述の求那跋摩がここにおいて四二四年に支那から招待されて広州へ行ったことから仏教は最早や現存していたとも考えられる。即ち先述の南インドからの移住者によって最早や現存していたと考えられる。

3、宋書卷九七、劉宋の元嘉十二年（四三五年）に支那に朝貢したその上表文に仏教用語が使われているから、すでに仏教がこの地に伝わっていたことが示される。

4、パレンバン（Talang Tuwo）の西北五軒、タラントウオ（Talang Tuwo）出土の刻文で六八四年に相当する記録あり、「シュリークシーエートラという放生園を設け、王の他の子等と共に一切有情の利益に供えん……」。これは明らかに大乘仏教の思想である故、当時大乘仏教が入っていることを示している。

5、義浄がこれと同じ年六八三年にシュリヴィジャヤに来ていたが（義浄は六七一一二、六八五〇七、六八九〇九二三回滞留）

「南海諸州には十数国あり、純ら根本有部なり。正量は時に欽ばる。近日已来、少しく余のことを兼ね、小州ありて……斯れ乃ち咸仏法を遊び、多くはこれ小乗なり、末羅遊に少し大乘あるのみ」と言っているのに比して大乘も現存していたことが分る。特に大乘が大きな力をもってくるのは

6、密教の継承者不空三蔵が師金剛智三蔵に七一八年にここで会い、密教の勉強をして支那に伝えたことから分る。  
7、又大乘としてリゴオ[*Ligoo*]刻文——マレー半島のバンドン湾の近くに一大寺院がありその彫文の七七五年に当るシャカ紀元あり、それに梵語の偈「三つの塔を建てる」とある。

8、中部ジャワ、カラサン碑文サカ紀元七〇〇年（後七七八年）に当る梵文一二ヶ、出土、即ちサイレンドラ王朝に属するマハラージャ、パンチバナ、ナムカラナ、ターラ女神に寺院を奉納す、これは明らかに大乘である。

9、ケルラク (*Kelurak*) 出土、サカ紀元七〇四 (AD 七四二年) 「サイレンドラ王統、グラニンンドラ王、クマールゴージャという師僧のために文珠像を造立した。

10、前出ナーランダ刻文、仏教が盛んであったが故にインドに勉強の学生のために精舎を作る必要にせまられた。又ライデン大板金の如く、南インドのネガバタムにも精舎を作ったのもこれと同じ意図であった。

11、パレンバンから遠からぬ *Kömering* 河から立派な釈迦、観音菩薩の像、又弥勒菩薩の像、これらは中央ジャバのもの (八〜十世紀)

12、ブリット、セリントククの丘から花冠をつけた釈迦像が出土している。これはスマトラ独自の仏教のスマトラ化が進んでいたことを示している。即ちこれはジャバのサイレンドラ王朝崩壊後ひとりさかえたシュリヴィジャヤ王朝の仏教からいって興味あることである。

13、マデイリングのシマナガムバットの練瓦作りの遺跡で浮彫りのある数ケの石、カーラ (Kala) の頭部は八、九世紀の中央ジャバ様式、又バレンバン西方のラマタンク (Lamtang) 河附近で中央ジャバ時代のシバの彫刻出土、

14、バタン (Padang Lawas) 州 (Gunung Tuva) 地方 (Balak) でシヤカ紀元九四六年 (AD 一〇二四年) の日付である青銅の群像が一ツ発見、「両側に Tāḥa を従えた四本の腕の観音、これは世間天神 (Lokaṇātha) を形どったもの、それに Sūrga という作者の名前と古いマライ語で書いた大乘的な回向文が発見された。これは全体の様式と碑文はジャバ的であるが、スマトラで作られたことに間違いない。それは十一世紀頃、かかれたネパール人の手記で、当時スマトラでローカナータが崇拜されていたことが記されているからである。

15、バダンハリ州のバダンハリ河の左岸 (Sungai Langsat) 附近で発見されたケルタナガラ王の不空羼索菩薩像、その台座にジャワで用いたカワイ文字とマヒ語の綴が記されて居り、

「シヤカ紀元一二〇八 (後一二八六年) にケルタナガラ王が四人の僧侶に命じて、不空羼索観音の像を王子ヴィスバルーバ (Visvarūpa) の賜物としてジャワからスマトラに将来し、バダンハリ……に建立せしめた」との勅願文が出土した。

以上見ると最初は後述のメンドウツの如くグプタ様式、更にナランダやバーラ仏等が変った南インド的であった。然しシュリヴィジャヤよりジャワの方が力をもって来るとジャワ化が進んだことはその出土の仏から分る。然し更にアンコールワットまで、その勢力下に治めその影響下に成立させたサイレンドラ王朝も九世紀初頭マタラムのバリトゥラ王の為に駆逐されシュリヴィジャヤを主都とするスマトラだけの王朝になり、更に貿易に支えられて、猶数百年隆盛を保つとこのジャバ様式から段々スマトラ化が進んで行くのは当然である。これは上記の資料からうかが

われることである。

然して、そのシュリヴィジャヤの仏教の隆盛を示すものとして

趙汝适の「諸蕃誌」(AD一二二五)に「三仏齊は真臘(カンボジャ)と閩婆の間にあり十五州を管し、泉州の正南にあり……仏あり、金銀山と名付く、仏像は金を以て鑄し、国王立つ毎に先づ金型を鑄して以て軀に代う。金を用いて器皿と爲す、仏に供するに甚だ厳なり、その金像器皿は各々誌を鏤みて、後人に毀つこと勿きを示す。国人のもし病劇しきものあらば銀をもって、その身の重さの如くし、国の窮乏に施すもの亦、死を緩むべし」と仏教の盛んなことを示している。この仏教の盛んなさまも、このシュリヴィジャヤの衰滅と共にほろびて了った。然し特筆すべきはこのサイレンドラ王朝の勢力下にもう一つの重大な遺跡がある。勿論これがポロブドゥールであることは論をまたない。このポロブドゥールの遺跡の分容を考えると、この時代の仏教の如何なるものであるかが分ろう。



ジャワ中部南海ジョクジャカルタ郊外、メビラの活火山の麓に西紀七百年代、約百年近く続いて建てられた大遺跡が英総督ラッフル卿によって発見された。椰子の茂る平原からぬき出た小高い丘の上に黒い安山岩を積み上げた、一辺百十米余の方形植を五段に積み上げ、その上に円形植を三段、全体をピラミッド状に積み上げ、その三段の円植上には七十二の籠目のように中にみえる珍しいストゥーバがあり、その中には仏像が外から見られる。最高植の中央には大きな鐘形をした大ストゥーバが作られている。然しその後、この石積みの重圧にたえかねたか、その崩壊から防ぐために、基壇の外に相当量の石積みの植が作られている。

まず東門の入口に立つ時、第一植の外側や第二植の外側その他に仏菩薩像が多く彫り込まれている。第二回廊にの



はると東門から右まわりにまわって、一まわり大方広莊嚴經が彫られている。これは大乘の立場からの仏伝で、実に丹念に經文の順序そのままに彫られ、その下部は釈尊の前世物語、即ちチャータカが、これはここだけに止らず、対応壁、第三回廊対応壁にも彫られている。然して第三回廊主壁、第四回廊主壁及対応壁、第五回廊の対応壁には華嚴經の入法界品即ち普財童子が五十三人を尋ねて法を求める、そのさまを大体經文の順を追って彫りこまれている。更に、この第五回廊の主壁面は華嚴經入法界品の結末の普賢行願讀の普賢の徳をこまかに表わし、その徳をたたえている。然して、今は崩壊除けの土止め役の石積みの下になって、ほんの一部を残して壁画はうめられているが、ここに普因善果、惡因惡果の地獄極樂の彫りもの、即ち「分別普惡報應經」が彫りこまれている。

これは要するに基壇に彫られた普因善果、惡因惡果の物語によって、人の世の生のいとなみと、その業の強さ恐しさを痛感したポロブドゥールの信者は、はるかに高く仰ぐ仏菩薩の崇高な世界をおがみ、渴仰の心をおこす、そして東門から上って第二回廊に天上界の菩薩が慈悲のために、やがて地上に降下して釈尊となり、いろいろの修業を重ねて、遂に悟りに至る、そして法輪を転じ人々の苦を除かんとする。その方広莊嚴經の仏伝に目を輝かせ、第二周目に下部の彫刻と、そして第三周目に対応壁のそれに釈尊となる前世の種々の善根功德に自らの修業のきびしさを悟り、或は王となり、或は動物となった時の善根が仏の悟りという結果を生むことを種々の因縁譬喩によって味わい、悟りへの契機となるを知る。それから、この鹿野園の転法輪に続くものとして、仏が祇園精舍で文殊、普賢以下五百の菩薩に説法する場から、華嚴經の入法界品の第三回廊主壁の物語がはじまる。そして人々は普財童子と共に、同じ身となって普知識を求めて求道の旅を続ける。この階を対応壁とも二巡して、又第四回廊をも二巡して、最後に弥勒、文殊、普賢に法を求めて究極の境地に入り、第五回廊で普賢の徳をたたえる普賢行願讀を最後に悟りの道のひらかれた

ことを讃歎する。そして干潟博士のいう「三層の円壇に見聞生、解行生、証人生の三生成仏を体现して、中央塔に至るように設計されている。そして、中央の塔は自性法身、円壇上の三層は自受用法身、第五層は他受用法身、第四層以下は変化法身、基壇は等流法身、これらは向上修証面のみでなく、本覚向下面を表わしている。」即ち、基壇から一步一步自らを向上させると共に、法身自体が自らを転回させ、最底の所まで応身して、その境涯におり立ち、それと共にやみ、手を取り合つて救ひ出す。上求菩薩即下化衆生、往相即還相の普賢行、仏教の究極をこれ自体示している。これは最上壇の仏が降魔成道の仏で、次の三円壇上の七十二の仏が転法輪の仏なるが故に、単に向上面のみでなく悟つた仏が逆に降下説法して行くさまを示していると言えよう。更に仏龜中の仏は夫々が方向によって印相を異にし、東方宝幢如来、阿閼如来、南方宝生如来、西方阿弥陀如来、北方不空成就如来、東南隔普賢菩薩、西南隔文殊菩薩、西北隔觀音菩薩、東北隅弥勒菩薩で先述の三段の円壇上の七十二仏は転法輪仏、最頂の大覆蓋の中に降魔成道の釈迦仏を中心とする大曼荼羅、仏教の仏身觀、世界觀を如実に現わした史上最大の仏跡であった。そして大乘仏教の精華を燦としてここに現わしている。然もこのポロブドゥールは単一なものでなく、メンドウツツのグブタの伝統をもつ立派な阿弥陀、觀音、勢至の弥陀三尊と、パウンの守護神堂を合せたより高度なものであった。これらを考え合せるとサイレンドラ王朝期の仏教が如何に高度なものであり、大乘の精華を如実に示しているといえよう。かくて法顯期の小乗からすぐ大乘へ、特に南インドからの華嚴更には密教へとその勢はナールランダをしのぐものであった。

然しこの仏教も、やがて、仏教、ヒンズー教が流入したその同じコースを通じて、同じように流入した回教によって遂に無に帰すのである。十四、五世紀以来の回教の破壊は物凄くあらゆるものを破壊し去った。然しこのポロブド

ウールのみ奥地であった為か、ねむりつづけて、今日に当時のさまを我々に示しているのはせめてものなぐさめである。

このように、シュリヴィジャヤを中心としたスマトラ、ジャワのインドと支那との交渉の歩みとそして仏教の遺物を求めて来たが、結局通商のある時期だけ仏教が栄え、先述の周去非の嶺外代客卷二からみても三仏斉のシュリヴィジャヤがおとろえはじめ、明法卷三二四で示されるように、これが滅亡し、他国と交渉をもたなくなると仏教は又滅亡することがこれらの資料からうかがわれるのである。普遍を求めて成立した仏教が普遍を求める商人によってはこばれ栄え、その経済的消長と共に消えゆくは今まで私のインドからみてきた事実である。然らば何故であらうか。



仏教の基盤はインド以来商人であることは度々のへてきた。一方民衆はヒンズー教徒である。これはマックス、ウエーバーのいう宗教の二元性、即ちインドでは社会の上部は仏教、下部ヒンズー、支那では上部は仏教、下部儒教、日本では上部仏教、下部神道等の二元性に仏教の位置特性が示されている。それ故に仏教は文化、哲学とか彫刻芸術には絢爛たる華をさかせたが、インテリの弱さ、中産階級の流動性のために一瞬にふきとんで了う弱さを内蔵していた。これはジャバでも例外ではない。即ち、このボロブドゥールとはさほど遠くない、ジョクジャカルタ郊外二十哩にプランバナンという荘大なヒンズーの寺院がそれである。

これは九世紀に仏教に対抗して、デイエン高原の文化以来サイレンドラ王朝時代に沈黙していた民衆の宗教であるヒンズー教がボロブドゥール建設直後にここに復興されるのである。

そもそもサイレンドラ王朝がほろびる一つの原因は民衆が、この仏教寺院を作る重圧に反抗したことがあげられる

が、恰もインドに回教侵入の中で依然これにたえながらヒンズーの信仰を失わなかったインド民衆のたくましさに比すべきものがある。このヒンズーのたくましさは仏教にはない。回教来らば逃げ去り行く融通性が、又仏教の本質的に内在する弱さなのかも知れない。かの中共軍のチベット侵入に、まさきに逃げ出したのは商人、地主、仏教僧であつたことから言えよう、商人によって栄え、支えられた仏教は又、その基盤の崩壊によって無となるのである。

これは又仏教の信仰、教儀の融通性にも言いうることである。インドで八世紀頃から出はじめた密教、特に十一、二世紀の仏教最後のあがきとも言ひ得るパーラ仏教は、ほとんどヒンズー化していた事実。又ジャワでケルラクの彫文に「西紀七八二年に当る年に、サイレンドラ王朝のタラニンンド王によって支配され、クマラゴージャという師僧によって文殊師利菩薩を作る。この文殊師利菩薩は印度教の三位一体の神々との一致、仏教とシバ教との融合を示し、仏陀とシバが最高実在の異なる表現として同一神殿に祀られる。」ことを記していることからして、仏教は最早八世紀ポロブドゥールの仏教全盛時代にその裏で最早ヒンズー教と融合する教儀を生み出している。だからこそその融合の度合を深め千三百年代には融合・混合の極をきわめ、それがかえってヒンズーの中にとり入れられて行く原因となる。そして一四四七〜五一マジパイト王朝がみだれ、これにイスラムの侵入侵略が続くと仏教は無に帰し、一方ヒンズーはバリーにのがれて現代にまでその生命を長らえている。否ジャワ本土でも表面は回教というものの、その底にはヒンズー的生活、文化が依然として支配していることは特筆されてよい。ここに仏教の本質と宿命をもう一度考うべき時が来ている。歴史を鑑として。

#### △資料▽

ポロブドゥール刊行会 閼婆仏跡ポロブドゥール

法顯 法顯伝（仏国記）

大正、大藏經

義淨 南海寄歸内法伝

〃

全 大唐西域求法高僧伝

〃

南伝大藏經 小部經典。華嚴經。大方広莊嚴經。

宇野円空 スマトラの仏教遺跡（仏教学の諸問題）

木村日紀 爪哇スマトラのサイレンドラ王朝とその仏教（海外仏教事情七の四）

仏教芸術58 特集東南アジアの美術

東インド仏教文化 台湾総督府外事部

CHAU JU-KUA 趙汝适諸蕃志の英訳

佐和隆研 密教の美術その他

アンドレフーシェ 仏教美術の研究

クマラスワミ インド及び東南アジアの美術史

山本智教 ボロブドール（英文）

千瀉博士 仏跡ボロブドール

千原大五郎 インド南海の仏教美術

高田修 海のシルクロードを求めて

三杉隆敏 インド文化圏

世界歴史シリーズ 仏像の形式及礼拝像の形式

逸見梅栄

その他多数

涅槃像として彫ったのは、Nirvanaの意義を強張るものであると同時に仏陀そのものに対する信仰の度が、いかに大きいものであったかを物語っているともいえる。この点では、世界最大の立像仏として知られているBamiyanの53メートルに及ぶ彫像（4～5世紀頃）の建立と、その意図には共通のものがあつたのではないかと思える。しかし、Bamiyanの立像仏は、惜しいことにIslam教徒の侵入にともない、顔面をはじめ各所に損傷が加えられているため、この涅槃像のような温和な顔立ちを拝するわけにはいかない。AjantaにしてもElloraでも、総体的に仏像は、表情が穏かで、壁画の人物もみな相似していて、あまり個性美は感じられないが、柔和であり、姿態の自由さが画面を盛り上げていて見ごたえがある。

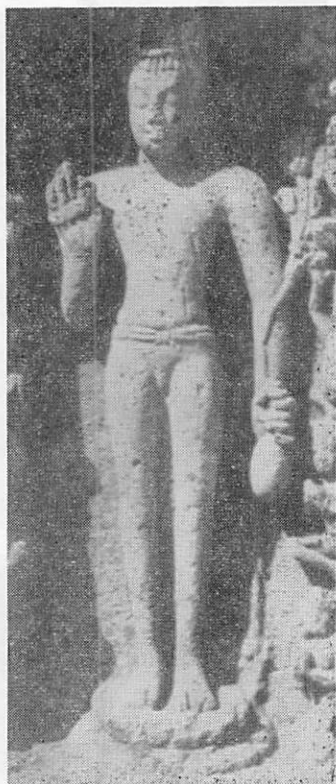
こうしたインドの仏教における文化遺産に接したとき、インドに発生した仏教が、釈尊の滅後、どのようにインド人によって信仰され、盛衰の過程を経て来たかが窺れるのであって、今後の学術調査研究が、更に強まっていくことを望むものである。

測りしれない仏教文化が秘められているのであって、インドの各地に散在する重要な仏教遺蹟の中には、やはりその場へじかにのぞんで、自らの肌で感じとらなくては判らない仏教霊蹟特有の雰囲気漂っている。

荒廃した遺跡の中から、或いは崩れかけた一塔・窟院の中からも、古代王朝の栄えた有様や、仏教の伝播した状態をたどって行くことができる。

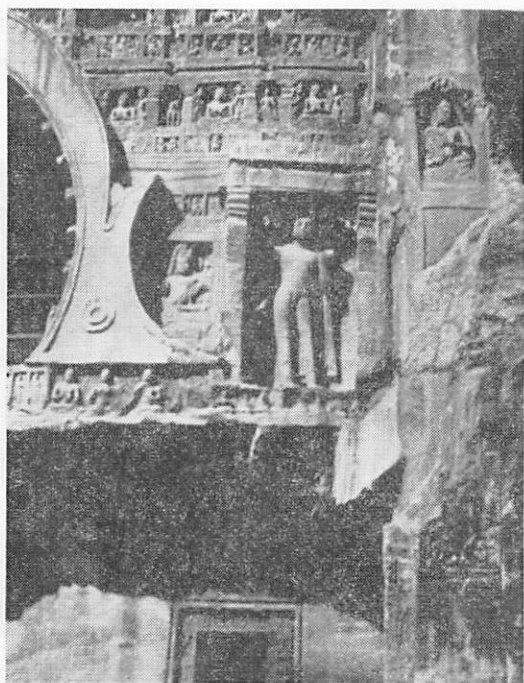
どの窟院にも共通して面白かったのは、そこに彫り描かれた仏像を始め、数多くの彫像は、ほとんどが裸形か又は極く薄い納衣をまとっているに過ぎないことである。窟院の内部といえども外気の灼熱に比せば、はるかに涼しいかもしれないが、それでも相当の暑さであり、衣類の必要はほとんど感じなかったためでもあろうが、衣・食・住の欲を最少限にとどめ「少欲知足」の場として、俗欲から離れ、この窟院に籠って、ひたすら仏徒の修行がおこなわれ、次第にSaṃghaの形が整い充実して行ったものと考えられる。

Ajanta No.26窟には、7メートルの余になる「涅槃釈迦」（Nirvana Buddha）の彫像が注目される。当時の人々にとって、やはり仏陀の入滅は、大きな影響を与えたものと思える。特に大きな



〔Ajanta No.26窟の立像仏〕

これはNo.26窟の彫像である。グプタ王朝の彫刻を代表する作だともいわれている。左手に蓮華の入った花瓶を持ち、蓮台の上に立っている。7世紀頃といわれているが、宝冠以外には装身具がほとんど見られず、初期宝冠仏ではないかともいわれている。



←  
〔Ajanta No.26窟  
の入口〕

ここは **Chaitya** の正面入口であって、光をとり入れるための馬蹄型をした窓が2階についている。外壁には菩薩や諸天の彫像が、ほぼ全面にわたって彫りつけられている。

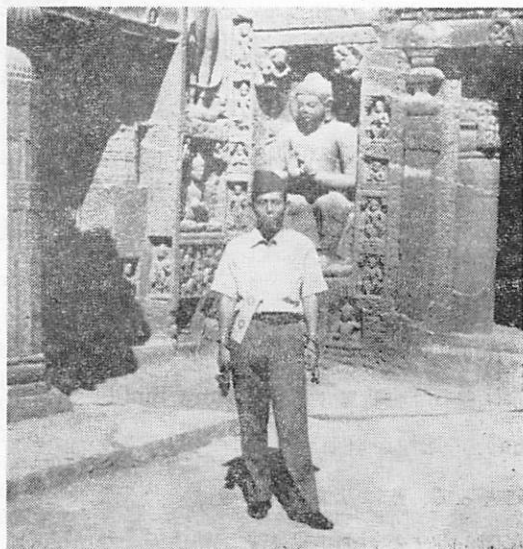
〔Ajantaの窟院〕

入口にある石仏であるが腰をかけた説法のポーズであって、日本では珍しい形だが、ここでは数多く見かけられる。

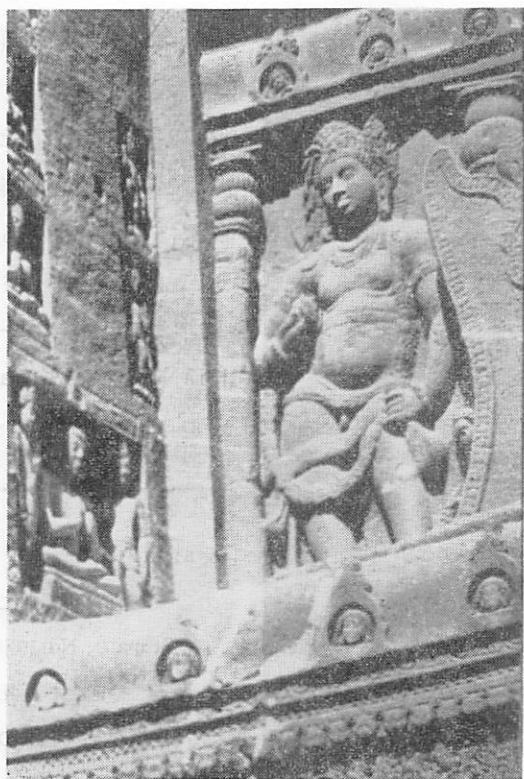


#### 4

Ellora と Ajanta の Cave Templesを一見し、その一部を紹介したのであるが、見聞のすべてを記すことは、限られた紙数では容易でない。果し得る範囲内で一応の報告とするが、Ajanta を一つとってみても、そこには







〔Ajanta No.19窟の彫像〕

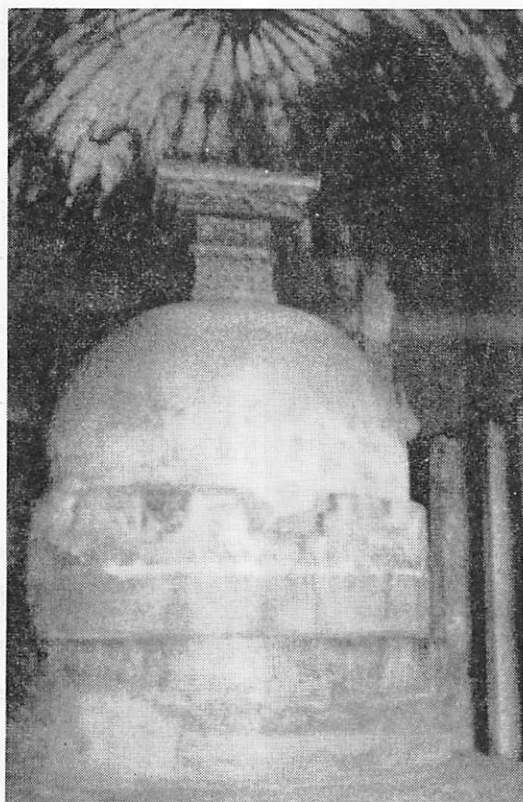
これはStupaの入口にある裸形に近い菩薩像である。宝冠をつけ、豊かな姿体に帯状の装身具がつけられている。左側には仏像が飾られている。

けた姿をしている。但し、ElloraNo.10窟は仏像の他に脇士を左右へ従へた形をとり、アーチ的な背景を持っているのに対し、AjantaNo.26窟の方では、脇士の2像が小型化しているかわりに、Stupaの周囲へ2段にわけ、さまざまな姿をした小型の仏像彫刻が施されている。また正面の仏像は、SanchiのStupaにおけるGateの形を模したような彫刻が見られる。BC1

・2世紀頃に造られたSanchiの土鉢を伏せたような形のStupaか

らくらべると、規模は小型化してはいるものの、信仰の対象としては、進んで来ているようにも思えた。

案内人は、このAjantaのStupaにおける仏像のないStupaから、仏像を有するStupaへ移り変っていったことが、そのままこの地におけるHīnayānaからMahā-yānaへの推移を物語っているものである、と言っていた。



N. 26 窟は6世紀頃のものといわれており No. 19窟の Stupaと比較して見ると、塔の基部は、ほぼ同様であるが、正面に浮き彫りされた仏像が、先きの Ellora No. 10窟の Stupaと同様に、台へ腰をか

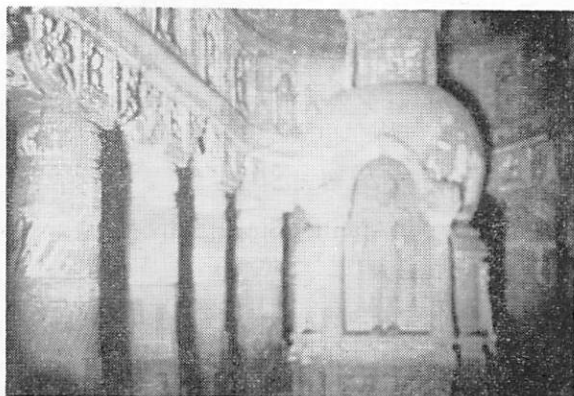
←

#### 〔AjantaのStupa①〕

これは紀元前2世紀頃にできたStupaで、No. 19窟の5世紀にできたのと比較して見ると、相異なるのに気がつく。

#### 〔Ajantaの Stupa②〕

第19窟の内部は、Stupaの正面に立像の仏陀が、浮き彫りされており、円柱の上部や天井にも、仏像が数多く彫刻されている。(5世紀)



は遠くベンガル湾あたりから、とりよせた真珠なども使用されていたようである。

さて、Ajanta 窟院は先きのEllora窟院と同様に Stupaを蔵した Chaitya と、僧院とにわかれている。No.9、No.10、No.19、No.26の石窟がChaityaであり、他は僧房である。特にNo.19窟のStupaは、写真のように周囲が太い円柱によって仕切られ、塔の正面には薄い衣をつけた立像の仏陀が安置されている。



〔Ajanta No.1 窟の壁画〕

一花の蓮華を手にした菩薩の図で、法隆寺金堂の壁画に通ずるものがあるといわれている。

る。塔はその基部が円筒形をし、上部は球形をしている。これは No.9、No.10窟の紀元前2世紀頃に出来たといわれている Stupa と比較して見たとき、仏像が塔の前部に祀られるようになったのは、No.19窟（5世紀）頃からではないかと思われる。

これは仏舎利を収めたStupaの信仰が、次第に仏像を中心とした信仰に移り変って行ったことを物語っているともしえよう。同じ Ajantaの石窟の中でも、No.9とNo.10のStupaには仏像がないが、No.19とNo.26のStupaには仏像が浮き彫りされている点から見ても背けよう。



〔Ajanta No.17窟の壁画〕

傘をさしてもらっている王妃と侍女。さまざまな装身具が目立ち、王宮生活の一面を示している。(5世紀頃)

器を演奏している人々踊っている姿、など一見俗世の利欲を現してその空しさを強調するために描かれたものではないか、とさえ思えた。こうした反面、No.1 窟の奥壁には、

〈蓮華を持った菩薩〉

(Gret Buddhisatt-

va) が描かれている。

この蓮華を持った菩薩の画像は、一説によると、法隆寺の金堂にある有名な壁画観音像の

原型をなすものである

と伝えられている。全

体のポーズや蓮華を持

った手、顔立ちなどから、女性的な容姿であって、おそらくその当時の理想的な、女性美を表現したものではないかともいわれている。写真のように眼と腹部に部分的な損傷があるが、いかにもおだやかな、浄土の菩薩を思わせるものがあり、肌の色彩も6世紀頃のものとは思えない程である。

No.17窟の壁画には、当時の庶民生活と思われる一場面を表したのもあるが、グプタ王朝の生活様式、文化水準などを知る上に、重要な参考ともなろう。又宝石を散りばめた宝冠、大きな首飾り、さまざまな腕輪、身分の高いと思われる女性は、腰にも宝環がつけられているが、これらの中に

ち、その左右に小部屋があつて、住居となっていたようである。

暗い石の僧房にあつて、出家者はひたすら仏像と壁画に囲まれつつ、瞑想にふけつていたことであろうが、この窟院の作製に当たった人々の労力と手腕、更にその秀れた芸術性を思うとき、そこには想像を絶するものがある、単なる遺跡として見過ごすわけにはいなくなってくるものを覚えた。

このNo.1 窟の広間回廊にある壁には、仏伝に関する壁画が多く、出家前における悉多太子の王宮生活風景や、仏陀になってからの説法図など、あざやかなタッチで描かれている。壁画で知られているのはこのNo.1窟のほかに、No.2、No.10、No.16 No.17の各窟であり、他の窟にも多少みられるが、これ程ではない。

宮廷生活の場面を描いたNo.17窟などは、濃艶な彩りで、とても僧院の壁画としては、考えられない程である。豪華な宮廷で美しい衣装や装身具を着けた女性、さまざまな楽



〔Ajanta No.1 窟の壁画〕

これは悉多太子と耶輸陀羅妃の宮廷内における一場面である。

この石窟群は、仏教が衰退したのち、一般から忘れ去られてしまっていたのを、1819年に遇然兵士達によって発見されていたものであるという。Elloraと違って、この石窟では壁画に見るべきものが多く、既に人々の手によって、その美術的価値が、広く紹介されているところでもある。

壁画の大部分は、仏陀の生涯や経典物語、更に *jātaka* (本生譚) に出てくる種々の物語などが、Ajanta独特の画法で描かれている。ここでも石窟の内陣は暗く、ライトなしでは何にも見ることはできないが、照明をあてると、グプタ朝の秀れた絵画芸術が、浮かび上って、その画風にしばし魅せられる思いである。

先づNo.1 窟は、装飾を施した円柱と、神々の像を彫った柱頭とが、いかにも僧院にふさわしい入口の様相を示している。石造のもつ一種のいかめしさは、まぬがれないが、窟院の内部は意外に広く、中央部に広間をも



〔AjantaNo2窟の仏・菩薩像〕

6世紀のものであるが、内陣の壁に浮き彫りされている。螺髪や頭光など金色が施されており、顔をはじめ全身に着色のあとが窺われる。

えた。

仏教やjain教との適応・同化や、Islam 教の攻撃を受けて、一時衰退しても、又長い間には、「便宜の持てる」前進的な道をたどって来ていることになるといえよう。

現在、インドを訪れてHindu 教寺院を見たとき、一見してそれがHinudなのかjainなのか、又は仏教寺院なのか、見わけしがたい一面を持っていることの理由もインドにおける宗教の「一般名」といわれている点から考えて、背けよう。

さてElloraのNo.30窟から最後のNo.34窟までは、jainの窟院である。山の北部を占めており、9世紀から12世紀頃の成立といわれている。No.1窟からこのNo.34窟までの全長は、2.500メートルに及んでいるといわれている如く、Elloraの石窟寺院は、Ajantaのそれと共に、世界で最も規模の大きなものであると同時に、その彫刻に三つの宗教の特徴が表れていて、興味深いものがある。

尚、jain教は一切の殺生を禁じ、裸形の厳しい苦行を規定しており、彫刻にもそれが現れて、全裸の彫像が見られる。

### 3

次にAjantaの石窟寺院へ移ってみることにしよう。ここはAurangabadより車で北へ片道2時間余もかかる地点にあつて、渓谷に面した崖の中腹に開鑿されており、彎曲した渓谷の中央部から、左右に順次掘りすすめられて行つたようである。

石窟寺院の数はNo.1からNo.29まであり、その全部が仏教寺院であつて、この点先きのElloraとは異っている。全長550メートルに及び、成立年代も古いものになると、BC2世紀頃から始り、AD6・7世紀に及んで造られているといわれている。

ると、のびのびとした明るい生命の躍動を感じさせるものがあって、Ello-  
raとは又変った Hindu 美術を見ることができる。これは Hindu の特殊な  
宗教性から考え、複雑な多様性をもった宗教として、一般には簡単に理解  
し難いものがある。

それは婆羅門教を土台として、その上に古代からある土着の民間信仰を  
も吸収し、一層複雑な内容となっていたためでもあろうし、仏教や jain  
教などとの接触により、互に影響し合って、現在インドでは、一見三つの  
宗教の区別が、つけにくい位になっているのである。

Hindu教についてはインド国民議会議長をつとめたことのある R・R デ  
イワカー氏が、1970年に世界宗教者平和会議が京都で開かれたとき Hindu  
教代表として来日し、その折り東京のインド大使館で開催されたガンジ  
ー生誕記念日の集会で、「Hindu教について」という講演を行っている。

その要旨によると、「Hindu教は現在全インド人によって奉じられてい  
る宗教または信仰の一般名である」と注目すべき発表をしており、更に  
「Hindu教は、厳格な意味での言葉からいうと宗教ではない。」とし、そ  
の理由は「教義上とか、儀式上の単なる宗教ではないからである。」とい  
っている。この言葉が意味しているように、Hindu教は特定の教義や、統  
一された儀式にしたがうというものではない。つまり組織化され制度化さ  
れた宗教ではないということである。彼の説によると、Hindu教は「前進  
的にして精神的な探求の一システムなのである。」また、それ故に「Hin-  
du教は適応性のある、便宜の持てる、そして同化性のあるものであって、  
攻撃的な、累積的な、欲の深い、しかも転換ばかりしているのとは違うも  
のなのである。」とするのである。

この言葉によって現在のインドにおける Hindu教を見たとき、これ程、  
同化性の大きい宗教は、他にはみることができないのではなかろうかと思



れていたが、Hinduでは破壊の神として、visnu（護持の神）と、Brahman（創造の神）と共に、Hinduの3大神として、尊重されるに至り、各種族の信仰に、それぞれ取り入れられ、さまざまな神話を生み、śivaそのものの性格も多様にわたっていった。

従って、インドに於ける各地のHindu寺院には、必ずこのśiva神が、多様な形で祀られ彫刻されている。Kailasanatha Templeの場合も、内陣の壁面に、雄大な座像をはじめとして、「踊るシヴァ神」など、著名な彫刻が数多く見られる。この踊るポーズを表しているのは、宇宙の生滅変化してゆく現象活動を表したものとされている。

Elloraでは、この外にも No. 14 の窟院に、同じく壁面に浮き彫りで、śivaとその神妃たる parvati の像が見られる。この像では優美な神妃が、śiva に寄り添うポーズをとり、背景には、眷族がこれを見守っている場面をとっている。śivaは破壊を司るが、破壊は創造につながるとして、創造と護持を担当する神と、全く別の存在ではないと考え、ここに visnu と Brahman それに śiva の三神は、究極において一体であるとし、「三神一体説」が生れるに至っている。No. 14 窟の śiva は、そうした意味から、極めて優雅な顔立ちをしている。

Bombay の近く、Arabia 海に浮かぶ Elephanta 島の窟院には、この「三神一体」を型どった神像が、内陣に祀られているが、その同じ窟院の中に、śiva と parvati の結婚を表した壁面がある。Ellora とほぼ同じ 8 世紀頃の成立といわれているので、共通した面が見られるのは当然ともいえるが、Hindu 彫刻の代表作として、美術的にも秀れたものといえよう。

同じHindu寺院であっても、インド北部のKhajurahoと比較すると、全く趣の違ったものである。9～13世紀に「宗教の町」として栄えた Khajuraho の代表寺院たる Kandarya・mahadeva（10世紀頃）の彫刻にな

の石窟寺院は、古いものはBC3世紀頃に始るといわれているが、7世紀頃になるとHinduの石窟寺院も開鑿され出している。このKailasanatha Templeも8世紀の中頃に造られていったものとみなされているが、Kailasaというのは、Himalayaの山中にあるśiva神の居所であって、このTempleはそれを模したものであるといわれている。

50メートルを越すと思われる巨大な岩塊を開鑿して、その中に巨神の彫刻をほどこした入り口の楼門があり、śiva神の乗る牛を祀った祠堂に続いて、その奥に高い拝殿と本殿があり、御神体のリンガが祀られてある。ま



↑ ElloraのKailasanatha Templeの  
「飛天」の像（8世紀の中頃）

ダイナミックなポーズで、天空を自由にかけめぐる天人の姿には、当時の人々の夢がたくされていたかの如くにも思える。

た拝殿の両脇に続く壁面には、Rāmāyāṇaの中に出てくる物語の一部が、浮き彫りされており、幾く段にもわかれて見るべきものが多い。拝殿南側の外壁には、その上の方に、空中を飛ぶ「飛天の像」が、写真のような美しい姿態で彫り描かれている。

こうした数多い彫刻の中でも、特に注目されるのは、やはりśiva神である。śivaは婆羅門教時代においては、大自在天として崇拝さ

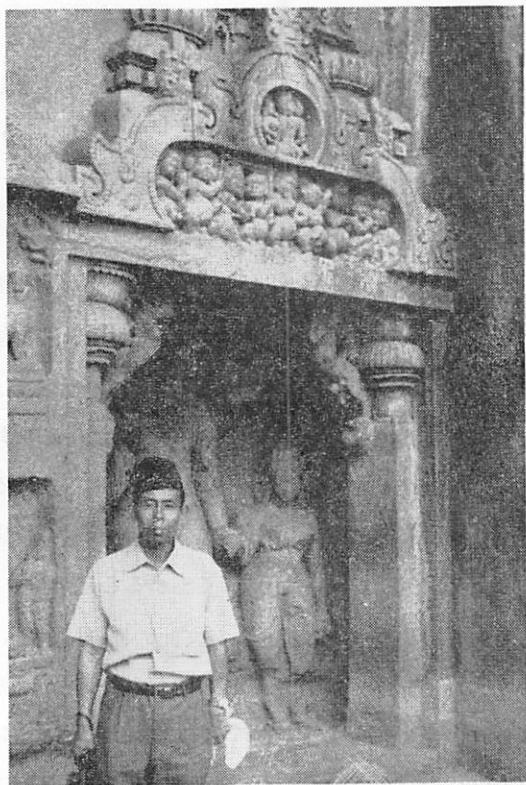
な力をもって弘伝され、信仰されていたことがわかるのである。

このNo.10窟の他の僧院群には、内部に仏像を始めとして、数多くの彫刻が見られる。中にはNo.11窟のように3階建の窟院もあり、巨大な「岩の僧院」として、日本では見ることのできないものである。このNo.11窟は最初発見された当時は、1階がうもれたままであったので、2階の僧院として見られていたのが、後になって1階が発掘されるに至ったということである。しかし、この1階は3つの祠堂をverandaに造ってあるだけのいたって簡単な物であった。

次に、ElloraのNo.13窟からNo.29窟に至る17窟は、Hinduの窟院である。これはほぼ7世紀から12世紀にかけて、先きの仏教窟院を模した型をとりつつ成立している。

17窟の中には、Hindu 関係の神々を彫刻したものが多く、彫刻美術に見るべき物が多いが、何んといってもその中心となるのは、No.16窟の Kailasan-atha Temple である。

インドにおける仏教



〔Elloraの石窟〕

これはHinduの Templeで、奥にはśiva とその神妃が、手を取り合っている像が見える。

のである。

## 2

Elloraの岩窟寺院は、1院毎に番号がつけられており、No.1 からNo.12 までは仏教の窟院であつて、説明によると、6世紀から9世紀の間に、順次成立し栄えたことがわかる。

ここでは仏教の Temple が、最初に造られて行つたことがわかるが、既に仏教は Temple を中心とした Saṃgha の制度が、できていたことを物語っているといえよう。

即ち窟院の中に入ってみると、暗くてライトなしではよく見分けがつかないが、No.1 窟からNo.9 窟までと、No.11・No.12窟は、仏徒が修行したり、寝泊りしていた「僧院」に当るものであつて、No.10窟だけは、他の僧院と異り、Stūpaが中央に安置され、太い柱が並んだCaityaである。

このStūpaは、その中央前面に仏像が、台上に腰をかけた形で浮き彫りされ、左右に立像の脇士が添えられており、特に注目すべきものといわれている。従来、Stūpa には仏像はみられず、もっぱら塔のみの信仰であつたのが、この頃になると、ようやく「仏塔」の信仰から、「仏像」の信仰へと、移り変つて来たことを示すものであるとする説を、身をもつて感じることができた。これは後に、AJantaへ行つた時、そのNo.19窟のStūpaを見るに及んで、一層深く感ずることができた。

当時の仏教徒は、街中をさけて此の原野に、永い間多くの労力をついやして、岩窟を堀りぬき、俗世から遠ざかった出家者として、修行・思索に専念していたように思える。実際にこれだけの窟院を、堀りぬくに要した労力は、果してどれ程であつたか、全く想像を絶するものがある。

如何に労力を要したとしても、この地にこれだけの窟院を造らねばならなかった必然性から考えてみて、その当時、仏教がこの地方一帯に、大き

# Ellora と Ajanta の石窟寺院

上 田 本 昌

## 1

1969年の秋、海外視察ということで、インドと東南アジアへ派遣され仏教遺跡を巡って来た。仏陀の足跡霊場をはじめ、現在インドには、数多い仏教遺跡があつて、限られたわずかな日時では、とてもその全部を廻りきることにはできない。

そこで、最も有名な仏教遺跡を、いくつか選んで、廻ってくることにした。本論では、世界的に著名な Ellora と Ajanta の石窟寺院 (Cave Temples) について、観察の一端を述べてみたいと思う。

先づ、インドにおける西の門戸といわれている Bombay を発つて、国内航空で東北へ1時間とぶと、Aurangabad に到着する。ここは小さな町であるが、17世紀頃には大いに栄えた所である。現在は Ajanta や Ellora への入口として知られており、Islam の王によって建てられた町だけに、教会などが残っている。また、手織のショール工場などもあつて、人気を集めている。午前中は、こうした所を巡り、午後からいよいよ目的の Ellora へ出かけて来た。

古来、Bombay の周辺には、仏教や Hindu を始めとして jain の著名な石窟遺跡が散在しているが、なかでもこの Ellora と Ajanta の2か所が、最も知られてをり、代表的な窟院の所在とされている。

Aurangabad から、古るぼけた車で、西北へ40分程走ったところに、Ellora はあつた。ここは地形が、Ajanta とは違って、野原に立った大きな岩山を、くりぬいて造つたものであり、34の岩窟寺院から成り立っている

第二十三回

日蓮宗教学研究発表大会

特  
別  
発  
表

共  
同  
テ  
ー  
マ

教

団

論

# 教団論へのアプローチとしての

## 二・三の問題点

高 橋 堯 慧

### 1、問題の提起

十九世紀以来西欧では明らかに一つの普通世界を形成していたキリスト教が衰退して、非キリスト教化の波がおしよせている。わが国でも明治のいわゆる廃仏毀釈いらい近代化の進行と仏教進展とは必ずしもその歩みを共にしていない。そうした中であって、一方に寺院教会が人の心の救済機関であることをやめている事実があり一方にいままで可能でなかった、汎世界的（エキュメニック）な真に宗教という言葉にふさわしい一体化の動きがある。一言で云えば宗教の衰退が、宗教的知性のレベルアップの母胎であるかのような観さえあると思われる。

今日いずれの宗派においても新たな教団論とその組織の再編が云々されている背後にはこのような背景が、制度としての宗教に対する衝迫として存在するのをまず確認せねばなるまい。

### 2、人間の存在構造

宗教とは一言でいえば、人間と人間がその中で生き死にする普遍的實在（＝真如実相）の本質に関する認識の問題であろう。



例えば二千年にわたるローマ教会のアナタシウス時代から現在に至る全論争の歴史は、すでに予定されている神の恩寵と人間の自由意志との関係に関する論争の歴史に要約できよう。仏教においても同様、浄土系の語彙で云えば一切衆生を済度しようと発願した弥陀の普遍的慈悲とそれに絶対帰依しようとする人間の自由な意志の問題であった。即ち凡そ人間の思想の歴史は、個体と普遍的実体との関係の認識の歴史であるといっても無難な要約ではなからう。

それは西欧の中においては、いわゆる「普遍論争」として中世史を一貫した問題意識であった。仏教においても同様である。かの西遊記の説話などはそういう人間存在の構造を大衆むきに説話化したものであろう。

觀念論たると唯物論たると、宗教たると、近代哲学たるとを問わずギリシヤ以来の人間の精神の歴史は一つの主題に集中しているように思われる。つまり普遍と個別、神の恩寵と人間の自由な意志、類と個の本質に関する認識である。それは宗教の言葉で云えば「救済」近代哲学の言葉で云えば「自由」の問題だといえるだろう。なぜそうなのか。ありうる答えは一つである。おそらく自然の中の人間の存在構造がそのようなものだからなのであろう。

### 3、救済、自由への衝動

われわれの個体は肉体と精神との連続体にはかならない。ところがわれわれの生活は第一に個体と自然との相互交渉として第二に個体と類との相互交渉として営まれている。

故にわれわれの生活は、目的の設定とその充足のための合理的手段の選択という形をとらざるをえない。即ち客体と主体、認識と対象、他と自己、目的と手段という二元的、分析的認識方法をとらざるをえないのである。

即ち人間が「自然」と「類」に依存し、且つ対抗して独立の生存を維持していくために欠き得ぬところの行動と認

識の生物学的ボタンなのである。

仏教では「衆善奉行・諸惡莫作」という。あらゆる仏教宗派のミステールは一言に縮めればこれ以外にないと思う。宗教にとって「衆善奉行・諸惡莫作」とは目的でない。従って衆善奉行がイデオロギー化して人間を評する外面的基準になってしまふとき、それ自体一つの惡になる。鎌倉仏教の教祖たちは、全くこのような価値の外面化に反対した人々たちである。かれらは衆善奉行主義に反対したのである。ナザレのイエスも同様である。彼は律法を重んじ、律法主義を果敢に批判して呪うべき木にさらされた。親鸞の惡人正機は、諸惡莫作とは矛盾するがこれ程同じものなのである。

しかし生体の機制としての合理的思考の二元的分裂は、生物学的意味での個体のみに特有な現象ではない。われわれをとりまく社会的環境などさまざまな層にわたって各種の分裂と対立が累層的に体系化されている事実を否定できない。

しかし我々は意識をもつ存在である。意識はつねに普遍を求める。したがって我々は社会的環境の問題においても個体の問題においても、つねに生存条件の安定と拡大を求め、更にそれを超えてすべての差別と不平等を一つにした普遍的全体的な存在条件を求めざるを得ないのである。いづれにせよ人間存在における救済||自由への衝動は、個体と種の両方にビルトインされている。人間の生存の形式に固有な衝動なのである。

したがって高等宗教とは、身心の連続体としてのわれわれの個体が、失われた身心の同一性を、個体の精神という範疇で再獲得しようとするために古来より会得された伝統的な方法の一つであるといえよう。故に全ての高等宗教に内在する性質を定義すれば、宗教とは高度の普遍能力をもつ人間の精神が個体の限定（原罪、煩惱）を認識しかつ個

体のみの論理では可能でないところの普遍的・全体的世界の感觸（恩寵・見性）を個体をこえたいわばスピリチュアルビーイングⅡ普遍的実体の存在を受容することで実現しようとする精神の体系のことであるといえよう。

現代の牧師僧侶の中で、人間の不安動揺を現代科学や文明のせいに行っている人たちが少くない。科学と文明の発展は人類の不可欠の趨勢である。現代における「教団」の問題は以上の事実の確認——高等宗教が人間存在にたいしてもっている積極的な意味と、制度としての宗教が傾向としてもつ反動化への衝動に対する否定的な意味との確認なしではいかなる論議も有効ではないであろう。

#### 4、現代の教団

1、全て宗教の問題は「人」である。現代キリスト教の問題は牧師の問題であり、現代仏教の抱えているのは僧侶の問題である。

2、ただし現代宗教が「人」の問題だということは僧侶をただ僧侶というだけの理由で聖人君子であることを要求することではない。文字通りの高僧知識もいるだろうが、それは才能である。努力は必要だが限界がある。われわれは凡庸な絵書きにゴッホになれと強制はしない。なぜならば全部がゴッホになれないからである。牧師僧侶に限ってそういう強制のような批判がなされる。というのは批判する側に宗教に対する一種情緒的な願望があるので、僧侶の側として、現代人に強い潜在的な宗教的要求がくさされているのをみすごしてはならない。教団の問題は民衆の潜在化した宗教的要求の認識とそれへの対応の問題であらうと思う。

3、この錯綜した産業社会にあって、人間の疎外観は増大し、人間の魂のうへは、洋の東西を問わず大きな問題となっている。しかし現代の寺院教会が何を提供してくれるだろうか。牧師はいたずらに真理の超越ばかりを解き、僧

侶はへたをすると石門心学そのけのありがたい法話などによっている。こう云う矛盾に一番むなしさを感じているのは、他ならぬ牧師僧侶自身ではなからうか。

現代宗教の問題は、現代人の普遍感覚に対応する教義の問題であり、教義の問題は制度と教団の問題と無関係でない。そして教団の問題は人の問題にはかならない。そしてそれらの問題はたんに「宗教」のみの問題でなく、現代「社会」とそこに生きている「人間」そのものの問題なのである。教団に関する論議はもしそれを本質から追求してゆくなら、そこからしか始まらないし、又そこにかえてゆくほかはないのである。

# 「教団論」とは何か

丸 山 照 雄

## (序 言)

「教団」あるいは「教団論」という場合、最低二つの根本的に異なる意味が含まれております。

その一つは、「宗教法人法」に基いて形づくられている「包括宗教法人」の「〇〇宗」「〇〇会」という場合の教団の問題であります。

おそらく私に「教団論」のテーマがまわってきたことは、宗教法人法に基いて現在形成されている「教団の問題」について、数年にわたって調査をしてきたということによるものだと思います。

がしかし、私もこれを「教団論」につながる問題の一部をなすものだと考えていた時期もありましたが、今はこれが「教団論」であるとも、「教団論」につながる問題であるとも考えておりません。この問題を正しく言うならば多分、「宗教法人団体論」とでもいうべき性質のものでありましょう。

伝統仏教諸教団の調査によるところの「包括宗教法人」という宗教団体の問題につきましては、現代宗教研究所「所報」をはじめ、与えられたあらゆる機会に書いてまいりましたので、その方を読んでいただきたいと思ひます。

実は今日、「教団論」として論じられるべき本質的な問題は「何々宗」についてではないと思ひます。少くとも日蓮教学発表大会において論ずべき「教団論」は別なところにあるべきだと私は考えます。

例えば、真宗の場合でいえば、親鸞自身が「浄土真宗をいただく」と表現したところの「浄土真宗」の理念そのものから出発する問題でありましょう。

また、わが日蓮門下においては、宗祖が示された「三秘」——なかんづく「戒壇論」以外にはありません。戒壇論——少し一般的な表現をとれば、「僧伽論」こそ、「教団論」であって、包括宗教法人・日蓮宗や、他の伝統仏教諸教団の実態や対策を論ずることではないのであります。

その意味では、昨年来室住一妙学頭が語ってこられた「宗宣言」という課題は、やや「教団論」へのアプローチであったと思うのであります。

残念ながら教学については未熟な私としては、「戒壇論」の周辺をまさぐるだけで、本質的な「教団論」を語ることはできません。せいぜい交通整理程度の報告をさせていただきます。

ただし、今日お集りの方々の間でだけは、今後「宗教団体論」と「教団論」とは違うものであるということ、そのことだけのご確認をいただきたいと思うのであります。それだけのことを確認していただければ、私がここへできて語るべきことはすべて終るわけでありまして、あとはついたりであります。

例えば「宗学」あるいは「教学」においても、また「仏教学」においても、補助学的なもの（いわゆる文献学や客観主義的歴史学）ばかりが発達し、宗教理念としての宗学・教学がなおざりにされ、仏教教理と担うべき主体不在の仏教研究が主座をしめておるのが一般的現実であります。専門家の方々におかれては、特にその点の交通整理をしていただきたいと思うのであります。

そこで宗教団体の問題にとりくんできた私は自身の問題関心を整理しながら、「教団論」の内包しております問題

の構造を明らかにし、いくつかの主要な問題を指摘しておきたいと思います。

### （「教団論」の構造）

「教学」というものをどう考えるかということは大変むずかしい問題ですが、「信仰」が自己の安心によって完結するものであるならば、「教学」は不要ではないかと思うのであります。しかも、「信仰」といい「信心」というものは、究極するところは絶対的に己身のものであり、同時に完結することなく、永遠なる願いとしての「信」は究まることなく深められていくものであります。また、いいかえるならば「疑い」や「迷い」「惑い」をともしうものであり、その「疑いの心」が、実は信心を深める契機でもあります。

大変素朴ない方で恐縮であります、**「教学」は「信を疑う」**ことから発する学であり、その疑いに応える学であるからこそ、信を深めるためには不可欠なものであります。

信仰「心」は絶対的に個人のものであると同時に、それは「深められる」という必然性をもっています。そこに**教学**が発生し、その**教学**には信仰の実存における普遍的眞理性が求められるのであります。

教学が成立したとき信仰の普遍的眞理性が形而上的論理として表現されるということは、信仰実践においては形而下的世界、すなわち信仰の社会的形成がはじまります。これを「教団」ということができるのであります。したがって「教学」のないところに「教団」などありえようわけがありません。教学の衰弱は同時に「教団」の衰弱であって、もし教団の盛衰を計る価値基準があるとすれば、教学の展開消長がいかにありません。教学が真に信仰を深めることと信仰の普遍的眞理性を追求する論理として生きてあるならば、教団の社会的消長などはいかなる意味ももたないであります。

宗教団体という世俗的社会集団と教団との違いは、この信仰的実存とその信仰の論理性——いいかえるなら教学によって——それを唯一の媒介として形成されたものであるかどうかにかかっているといえます。

的確な表現でないのでご理解いただけるかどうかかもしれませんが、教学を棚あげにして教団のことを考えようとすることは不毛でありかつナンセンスでありましょう。

さて「戒壇論」というものを考えました場合、創価学会あるいは大石寺門流をはじめ本宗でも「物質的形式論」ばかりが先行しております。宗祖は「形式」を無視するほど偏ったお考えをおもちではなかったと確信いたしますが、物質的形式主義でことが解決すると考えられるほどに単純なお考えをおもちであったとは思われません。それならばすでにあった戒壇を批判され新たな戒壇のイメージをたてられる必要はなかったと考えられるからであります。形骸化し、儀式的物質的形式主義に流れた既成仏教を批判された、その教学の軸に題目・本尊とともにその機軸に据えられた戒壇の問題が、ただただ形式的に片づけられるわけがないでありましょう。

特に戒壇の問題を、法華経信仰における「僧伽」の原理として考えようとするならば——いいかえれば、「教団論の原理」として考えるならば、ことは形式にとどまるものではありません。

今日まで伝統されてきた仏教諸派のなかには、実は「教団論」のなりたちえない宗派もあるかもしれません。（いうまでもなく通仏教的な意味での「僧伽の理念」のうちに包摂はされているわけですが、「宗」の原理としての教学そのものに教団論があるかどうかが問われるわけであります。）

真宗大谷派の研修会で講師と泊りあわせたとき、日蓮の宗教に教団論は成り立たないのではないかと問われたことがあります。各宗派において、教団の理念を明らかにしつつ論をたたかわすことは、今日大切な問題であらうかと



思うのであります。

教団論というものは、信仰者の主体、あるいは宗教的実存と、教学に表出された信仰の普遍的価値を集約していく要となる理念であり、同時にそれは宗教の社会的形成を同伴するものでありますから、歴史社会とのかかわりが必然してくるのであります。

いいかえれば、題目・本尊の社会的形成が戒壇であり、日蓮仏教の僧伽であります。

もう一方の側面から表現するならば、人間の実存が日蓮の宗教に媒介されて社会的・歴史的主体を形成する原理であります。

このような「教団論」乃至「戒壇論」の課題が、今日の教学のなかでどう展開していただけるものか、あるいは問題にもされないのか、そのへんはわかりません。ただおやりになるうとする方がおられなくてもかまわないわけで、私は自分の課題は自分でいずれ解決していかなければならないと考えているわけであります。

私は私なりの信仰実践のなから、現代の大衆が求めている——私自身を含めて大衆の希求している「僧伽」の条件とはなんであるのか、ということを下簡単に申しあげたいと思うのであります。

### （現代の僧伽）

ヨーロッパに発した近代文明が今日到達した終局的情况が現代であるとするならば、その文明の構造を単純化していいいますと、「人を殺しつつ自からも殺されていく文明」ということになるのではないかと思います。都市工学を専攻している人々の資料——それは現政治権力担当者が所有しているデータである——によれば、人類の破滅・地球の終焉はここ数世紀の先に現実化するところまできているということであり、経済の拡大再生産を価値の基準と

するヨーロッパ文明は人類の終末を実現してくれたわけであります。都市工学の専門家たちは、もはや手をうつすべもない——という深い絶望の淵にたっています。経済企画庁がその現実を明らかにしないのは、ただ人心の混乱を怖れ、終末が数世代先であれば自分たちは関係ないと思っているからにちがいありません。

現代を語る時「疎外」という概念が多く使われていますが、人間の決定的疎外情況というもの——それが八殺しつゝ殺されるVということであります。これこそ「苦」の極限を示すものであります。人間が人間としてありえない、深い人間としての生における罪の自覚がそこから起ってくることは当然であります。

自己の生命を守り、生活のために労働をし、生産活動に参与していく、そのこと自体が殺害への加担であり、結局自己も殺されていく、というふうには、短絡的に理解していただいてけっこうだと思っております。これこそが現代文明の下における「業火」であります。その業火のなかを生きる人間にとって、唯一の救いの手をさしのべるところ救いを保障してもらえただひとつの場、それが現代の「僧伽」でなければなりません。

現代の「僧伽」あるいは「教団」とは、この業火としての文明やそれを支える体制に絶対内在化されない、人間の悲願の表現として存在あらしめねばならない課題であります。

教団・宗教団体というものの現状を考えますと、暗澹たるものであります。真の僧伽を求める人間の疎外情況は極限的な地点にすでに達しているのであります。

これから先は私のイメージであります。形式的側面からいえば、一切を喜捨によって成りたしめるといふことは、あらゆる生産から離脱することであり、その地点に僧伽の核は位置づけられねばならないであります。それは業火の中を生きる人間の滅罪の願いをこめた喜捨であり、救いへの希求の表現であると思っております。自己

疎外からの回復の願いは、そこにしか表現されないではありません。自覚された罪は、僧伽への帰依心によってしか救われようのないものであり、同時に僧伽の存在は、業火の現実を告発するものでもあるわけであります。それは私の体験のなかの実感であります。それは形式的なものかもしれませんが、その形式が、人々の心のなかに帰依心として心悟化され、深められていくことによって、人間は現代の文明と体制から脱出する道をみいだすことが可能となると思うのであります。

真宗大谷派の安田理深氏は、昭和二十四年すでに次のように言っております。

『僧伽には身を粉にしても、骨をくだしても報すべしというものがあると思う。——僧伽はわれわれの属しているものでありつつしかもそれがわれわれに絶対の帰命を要求するものである。いいかえれば、われわれの属しているものに召されるのである。それがわれわれの浄土である。浄土も、僧伽なくして考えることはできぬ。莊嚴浄土は本当の僧伽の実践なくしては考えられぬ。そうでないかぎり個人的逃避である——』と。

われわれに則して考えるならば、戒壇の理念とその実践がなくては題目も本尊もないし、もしそれで救われているとするならば、個人的逃避であるということになるではありません。

本題からはそれていきますが、ついでに安田氏が同じ論文（『真人』誌十四号）で語っていることを紹介しておきます。

当時（昭和二十四年頃）は「教団革新連盟とか「宗門刷新同盟」とかいう、共産党に指導された教団民主化運動が盛んでありました。この運動が教団の利権や地位を獲得する運動として顔売していったことは皆さますでにご承知の通りであります。この民主化運動が崩壊したあと、日本共産党員僧侶が党略として計画したものが平和運動であります。

す。日本の平和運動が政党間の争いで分裂すると、教団の方の平和運動もそれに従って崩壊、または分裂していったという、まことに宗教者としては恥ずべき自立性のない、不毛な運動であつたことは周知の事実であります。

「立正平和運動」など、室住教授の諸論稿を除けば、全く理念のない非宗教的運動に終始しました。これが政治主義というものの典型であります。このような動向に対して安田氏は批判を加えているわけがあります。

『これは単なる政治によって宗団の問題を解決しようとしたものである。いわゆる教学は学者により、教団は政治家によればよいように思っている。しかし、そういうものは団体とか会とかいうところの問題で、僧伽の問題ではない。僧伽は政治課題ではないのである。民主主義は僧伽の原理とはならない。』『政治・経済の組織は民主主義思想をもってすることはできる。それは組合だからである。僧伽はそんなものではない。——宗門革新連盟がいかに民主的理想を描いて努力しても、少しも僧伽にはならぬ。ここに教団の無力化した根本的原因がある。』

このように言っているのでありますが、この言葉は現在も鋭い批判としての有効性をもっております。

### （教団の改革と仏教の改革）

私をひっぱりだしていただいた企画にそわず素人っぽい僧伽論などをしてひき下ろすことは主催者に対して申しわけありませんので、最後に「宗教団体論」と「教団論」との関連を申しあげます。

「教団の近代化」ということが、今日一様にいいだされておりますが、近代百年の教団仏教の歴史は一定の意味で「近代化」のプロセスを歩んできたものだと思います。その上でなお「近代化」を言っておりますのは、現代の社会的現実への教団仏教の適応願望の表現でしかありません。教団仏教の近代における展開の問題を私は三つに分けて考えております。第一は教団の制度的近代化【教団組織の制度的近代化（議会と執行機関などの）と教団の国家体制の

なかの法的地位（信教の自由権等を含む）市民権】の問題。第二は教学思想の近代化の問題。【啓蒙的教養文化主義に内在化していった経過】第三は近代国家の権力と社会体制への絶対的、かつ盲目的従属の教団形成の問題。一と三は直接からみあいながら展開してきたことはいうまでもありません。また一と三のイデオロギーの反映を二に集約してみれば、近代教団仏教の全容が明らかに become でありましょう。

今日、伝統仏教教団の全体を變革して僧伽の理念にたった「教団」とすることはほとんど不可能なことであります。このように形骸化し、内実を失った伝統仏教教団に残された可能性とは、抛ってたつ教団の現実を自己否定していくこと以外にありません。その一点に賭けた「宗教団体論」だけが有効なだけであって、その他よいなおしゃべりは無用だといえます。

伝統の浅い新宗教や教祖の原理念において宗教の根源性が獲得されていない新宗教において、自己否定性が顕在化した場合、自己の信仰まで崩壊してしましますが、伝統仏教はこの矛盾的存在を自覚化することによって教学の純粹化と信仰の深化によって、宗祖の根源性へ回帰する道が拓けるであります。

そこに、仏教が現代の文明の危機に対応しつつ人類の可能性へ関与していく唯一の道を私は観るのであります。鎌倉仏教に祖師をもつ日本仏教と、その他の仏教の教学上の問題とは同列に論ずることはできませんが、少くとも日蓮門下のわれわれにとっては、宗祖の理念の根源性に還帰することによってこそ、現代の危機へたちむかう人間の可能性を切り拓くことができると確信するものであります。

現存する教団仏教の改革とは祖師へ還ること、その回帰の信仰運動・教学運動しかなんであります。そして現代の課題は、その教団改革を突きぬけた地点から、本来の現代的課題に対応しうるのであります。

それは先に申しあげました現代の文明と体制の終末的危機を超克する宗教としての実現であり、とりあえず日本の問題、ひいては人類の終末的危機に対する仏教に拠つてのみ可能な課題へと連鎖していくものであります。

先ずわれわれ日蓮門下においては戒壇論の実践——すなわち僧伽形成への実践ということになります。その実践的な課題として教学運動・信仰運動が起らねばなりません。

しかし、仏道修行ともいうのは孤独なものであります。宗祖は『悪くまれ』<sup>に</sup>ることを自己の課題として『国中を責め』<sup>せ</sup>られました。悪くまられるということは孤立・孤絶のものであります。法華経の行者の任は一面においてそのようなものでもありましょう。

とりあえず以上を申しあげます。

(註記Ⅱ70・10・1、第一次晩殺行脚を終えて身延七面山へ登詣、山上にて記した草稿に若干補筆したものである。なお本稿のテーマの詳細については、学芸書林刊『本願寺教団』所収の拙稿「親鸞への回帰——真人社運動から同朋の会運動へ——」を参照していただきたい。)

# 現代の教団より未来の展望

三 瓶 嶺 厚

右の題目に対し考察するに当り、一応必要と考えられる各綱目を掲げ、その内、二、三の課題を中心として全体的に反映せしめることが限られた紙面上果し得ることと思う。

- 1、近世及びそれ以后に於ける教団の様相、
- 2、現教団を形成する各寺院活動の実体、
- 3、現教団に対する組織の見解、
- 4、布教活動の徹底化に就いて、
- 5、政治と宗教の問題（靖国神社国営化をめぐって）

- 6、社会教育と宗教問題、
  - 7、青少年教化と文化活動、
  - 8、地方寺院と都市寺院の現況、
  - 9、最近に於ける各伝統教団の諸運動、
  - 10、調査活動（宗門白書の問題）に対する意見、
- 等であり右はいづれも、現教団の様相を述ぶるに對し欠く事の出来ない諸問題であるがその内、先づ1、の幕藩期

に於て組織付けられた、教団の形体は、明治大正昭和の現代に至る迄伝統の尾を引いておりそれが故に他の角度より考えれば、各教団は安易に保たれて来たのかも知れない、併しまた一方檀徒は必ずしも信徒ならず、信徒ならざる対象としての布教の不活発、不徹底という現象を来したといえるのである。

凡そ幕藩時代の教団は、幕藩の権力支配をより安泰なものとするため組織付けられた事は勿論であり、そこに、本末関係あり、寺檀組織あり、檀林制度（固定化された教義）あり、これ等は総て、寺院法度により固く規制されていた。このような中核が現在に至るまで及んでいることは思考出来るが、当時として、戸籍の管理による民情の把握をなさしめられていた点からすれば、或る部面からは一種の社会的機能を有していたとも考えられるが、これも明治以後に至っては、新政府の手に帰し全く失われた。

而して右のような幕藩制の仏教教団の在り方に対し庶民が、現世利益的民間信仰を求める所に生じたのが所謂教派神道の発展となった。

これより時代は明治に移り、明治政府が神道を基盤として祭政一致を理念とした所に、神社神道は一躍時代に光彩を放ち、神仏分離の上に、仏教は弱体化し、その結果として、廃仏毀釈運動が展開され、教団は想像以上の痛手を受けた。而して神道は国民道德の土台ともなり、全国的に神社の発展となり、天皇は神の直系として神格化され、ここに軍国主義国家イデオロギーとして発展した。

一方キリスト教は明治期に入り布教を認められ、慈善事業、社会事業、孤児院、廃娼運動等、各社会的機能を發揮しインテリ層に浸透した。

斯して明治大正に及んでは国家権力に追随せざるものは発展するを得ず、新興教団の多くは伸び悩んだが、昭和



戦後に於て、宗教の自由が国家憲法により規制せられるや、ここに、霊友会、倭成会、創価学会等の日蓮系、その他真言系を中心に数多くの新興教団が台頭し、歴史は繰り返えすというか、各伝統教団はまた新たな打撃を受けた。

加うるに、農地開放等その他民法上の相続分離制度により主体相続の弱体となり、名門檀家は序々にその影を没する等、社会組織が一変したことにより、各伝統教団は、教学に対する再意識や宗門意識の昂揚を計り、各教団の諸運動が展開された。即ち、真宗大谷派の同朋会本宗の護法運動、浄土宗智恵院のおてつき、臨済宗妙心寺派の花園会、真宗本願寺派の門信徒会、等である。このような情況下に於て現教団を形成する各寺院の活動実態を先づ運営上より分類すれば、

- 1、教を説かず、祈禱まじないにより民衆に受けているもの、
- 2、古文化、古美術を見せ物として寺を維持しているもの、
- 3、本尊を背に興味や娯楽により共同集合してやり繁栄しているもの、
- 4、檀家が多く、葬儀、法要により繁栄しているもの、
- 5、不動産所得が多く、安定しているもの、

右に就いても全体の70%は過去の伝統により生命を保っていると考えられる。

ここに於て本宗の提唱せる護法運動が示す所は、先づ、人材の養成上教師の再教育、単位寺院を中心とした伝道活動の強化、財政の確立、時代即応の伝道、教学の興起と宗門意識の昂揚を目指しておるのであるが、これを実施するためとして、先づ全国的に過密地としての都会と過疎地としての地方の実態を把握すべく、所謂宗門白書の作成に意をそそいでいる模様ではあるが、一応病理的に或る程度、調査報告等により、実体の把握が出来たとしても、これを

臨牀的に改善することが如何に困難であるかが予想されるのである。

それは別として、特に最近調査報告を得た過疎地東北六県の状態としては、檀家数、100~200が全体の七割をしめ経営上の困難は65%程度とのことにて、全国的に見ても地方過疎地寺院の状況が類推出来るのである。

また布教上から見ても、都会地、地方共々檀信徒の集りが悪いというデータが出ているが、これは現組織の上からは当然であらうと思われる。(現宗研所報等参照)

次に社会福祉の調査の上からは、全国で、二四寺院という数が出ており、現在更に増加しつつある様子であるがうち保育所が一位で、幼稚園は二位であるが、但し最近国会に提唱されている新教育法案が実施されると私立の幼稚園の困難になることを考慮せなければならない。

更に今後の宗門発展の動向として考えられることとして、宗務院寺院課調査による全国寺院数の実体であるが、

幕末存在せる寺院三万ヶ寺

現在五千五百ヶ寺といわれているが、

昭和四十二年度に於て、新寺建立十五ヶ寺教会結社の十六ヶ社の新設が見られ、昭和四十三年度に於て、新寺建立十七ヶ寺、教会結社二十一社、昭和四十四年度、新寺建立十三ヶ寺、教会結社二十二社、の如く年々にその増加を示しておることは望ましい現象であり、将来この累積は信徒化された檀徒を生む要因と考えられる。

最後にまとめとして左に略記するならば、

(1) 体質改善は極めて至難なる故形成された枠内に於て組織的な調査により長期的に展望改革すべきである。凡そ檀徒を信徒化するは最も理想的なるが極めて困難にして最大な努力を要することで、絶えずくまなく檀徒に接すること

過去帳のみならず、各家族現在帳を作成、信仰相談、家庭相談に迄応ずる覚悟と努力を要すると考えられる。

(2) 護法運動の徹底と永続を望む。

(3) 宗門白書作成に対しては院内に統計部を設け専門的人材を選任し当ることを要望する。

(4) 調査書蒐集に当っては経費の削減と確率をよくするため必ず宗務所を経由する。

(5) 布教、伝道、宗教、教学、各部門に於て検討分析し記録統合する、而して宗会に反映せしめ教団の立て直しに資する。

(6) 布教に就いては、法要儀式、説教、教義内容等に亘り現代的新工夫を要す。

また布教方法に就いては単一寺院方式を共同方式により機能的に伝道する。

(7) 政治と国家教育との関連から靖国神社国営化に反対する。

教育機関に対しては、人間の心の汚染を防止すべく働きかける。

(8) 宗務院に専門部課を設け、表彰制度はもとより、交通事故その他公害対策に対し関心を高めると共に、このような社会問題に対し人心浄化の運動に意を注ぐべきである。

以上紙数の関係上要約し詳細の批判は出来得なかったが、その点容赦ありたい。

以上

## 提婆品の挿入位置について

有 賀 要 延

提婆品の法華経への挿入については本田義英博士が之を第五次後分（法華経論P一二六）に配している如く、原始法華経の成立からは可成りおくれた時期に附加されたものである。そして此の提婆品は原始法華経結集集団とは別な集団において構成されたものであると見ることが出来る。

その理由として、法華経の呼称の用例に相違のある点を挙げる事が出来る。即ち第一章（序品）第三章（譬喻品）第七章（化城喻品）第十一章（見宝塔品）第十七章（隨喜功德品）第十九章（常不輕品）第二〇章（神力品）第二一章（陀羅尼品）第二章（藥王品）第三章（妙音品）第二十五章（妙莊嚴王品）第二十六章（普賢品）の各章においては法華経を指す場合、*Saddharma-puṇḍarikāṃ dharmā-paryāyaṃ sūtram* が用いられているが、提婆品に於て

はかかる用例はなく、*Saddharma-puṇḍarikāṃ nāma sūtram* が用いられており、*dharmā-paryāyaṃ* が除かれている。他の各章の成立を見た同じ集団で構成されたものであるならば提婆品のみがかかる異った表現を用いる必要はない筈である。

此処に提婆品の異質な一面を見ることが出来る。提婆品の法華経における位置は梵本・正法華・妙法華のいずれも宝塔品と勸持品との間に置かれている点は一致している。宝塔品と勸持品とは内容文脈において連絡しているものであり、提婆品の挿入は此の文脈を敢えて分断するものであるが、かくまでして何故に挿入されたか、という事が問題とされる。提婆品中「至於仏前頭面敬礼二世尊足」と記されているが、之は成立史的には宝塔品の存在があつて後に提婆品が成立する事を物語るものであり、内容的には宝塔品以後に提婆品が置かれる事を示している。しかしながらこれだけでは、第十一章以後における位置の決定は出来ない。そこで挙げられるのが授記の配列である。法華経における授記は其の一乗の立場を授記という事例をもって明確

にしようとしたものである。そして此の授記は第三章（譬喩品）の舍利弗の授記に始まり、第六章（授記品）の摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、目犍連、第八章（五百弟子受記品）の富楼那・阿若憍陳如・優樓頻螺迦葉・迦那迦葉・那提迦葉・迦留陀夷・優陀夷・阿菟樓駄・離婆多・劫賓那・薄拘羅・周陀・莎伽陀・第九章（授學無學人記品）の阿難・羅睺羅迄・個人名を挙げて授記が語られている之等の比丘衆は釈尊の直弟子であり、教団の主力となっていた実在の比丘達である。之に続くのが第十一章における提婆達多の授記である。提婆達多は歴史的事実として釈迦牟尼及び教団に対する異端者であった。この提婆達多の授記を二乗作仏を示す比丘衆の授記の次に挿入すると同時に、文殊師利によって法華經の教化を受けた竜女の変成男子・作仏の様相を示して、第十二章（勸持品）の摩訶波闍波提尼、耶輸陀羅尼の授記に關連せしめている。即ち、法華經の主要な思想としての二乗作仏を先づ男性である各比丘の授記をもって記述し、原始教団以来悪人とされ、教団の異端者である提婆達多の授記を以て之をしめくくり、女性に対して

は大乗仏教における重要な問題とされていた変成男子の思想をもつ竜女作仏をポイントとして、摩訶波闍波提尼、耶輸陀羅尼の授記をもって比丘尼衆の授記を代表せしめて、法華經における授記の配列が整えられるという結果をもたらすに至ったという事が出来る。此処に第十一章（見宝塔品）と第十二章（勸持品）との文脈を敢えて分断してまでも提婆品を挿入した最大の要因を見るものであり、法華經における提婆品の位置は「授記」の配列によって決定されたものであると推定し得るものである。

## 日蓮聖人思想における 開眼供養の理念と論理

伊 藤 瑞 叔

右表題の下に開眼供養について言及されている回向功德鈔、真開眼迦仏御供養逐狀、草木成仏口決、木絵二像開眼事、四条金吾釈迦仏供養事などの諸御書を考察し加えて観

心本尊抄など主要御書の内容を斟酌して明らかとなつた諸点を要約すると次の如くである。開眼とは一般的には可見有対色なる三十一相を具備した画木の仏像に、仏の不可見無対色なる梵音声の一相（＝仏の心法）すなわち仏の魂魄（＝主体的精神）を何らかの形で証し入れて三十二相を完具せしめ、而して画木の仏像を媒介として仏の實在性を環境世界の中に保持することである。開眼とは具体的に木絵の仏像に、世間に衆生利益の作用を實現しつつある仏の御意たる法華經を仏の心法（＝主体的精神内容）であるとの信をもって読み入れる、証し入れる、あるいは印するという形で表象し、而して木絵の仏像に仏の實在性の根本として世間に作用しつつある法そのものたる法華經を具體化せしめ、木絵の仏像をして生身（＝覚悟の根本内容たる妙法に基礎づけられ、妙法を學んでいるという實在性および實在感を伴なう）の教主釈尊として實現せしめることである。開眼とは抽象的には死（せるもの）の成仏・草木成仏・非情の成仏・蓮華の成仏を意味する。開眼、供養とは開眼のための企投的実修であり、客体としてある草木など

の非情（＝画木の仏像）に仏を具體化するモメントであつて、法華經に依るべきものである。すなわちそれは端的には主観者としての衆生（＝法華經を悟れる智者）が自らの仏の具體化におけると同様の信により、釈尊の因行果徳の二法を具足する妙法蓮華經の五字の受持（＝南無妙法蓮華經）に依る供養を実修することである。開眼の理念的根柢は非情成仏の可能性という形で把握されている。非情とは如来の側からいへば寿量品の釈尊が如来秘密神通之力（＝如来の含目的々作用、空用）により自己矛盾的自己限定的に外化したものであり、したがって真実の相のもとには釈迦如来の御身である。それゆえ寿量品の釈尊はその当体が妙法蓮華經の蓮華という非情としての具體的事物にことよせての概念によって象徴的に表顯されうる如く、元よりそういう非情にまでそのものの主体性として定着し本来の態に立返るべく具體的にはたらしかけているという生きた事実を自己本来の有りうべき在り方としている。すなわち非情とは非情の側からいへば本来の態としての仏と矛盾的に在りながら而も本来の態としての仏という根源的事実（＝

仏性）を孕んでおり、恒にそれにはたらきかけられているという潜在的な宗教的事実において仏という根源的事実に相即している。要するに非情もまた十界互具、一念三千の論理の適用範囲の中にあり、互具の事実において成仏の可能性を内在している。開眼供養（非情成仏のための供養）の、理念的根拠は供養の実修において主観者の主体的依拠となる法華經に求められている。法華經とは色心不二なる絶対的な仏（壽量品の釈尊）の御意（悟りそのもの）が而二として相対的に施設されたもので、衆生利益の作用を具体的事実として有するところの、そのままで世間に実現しつつある仏の御意である。したがってそれは仏の根源的事実たる本質面としての智慧（五眼）と仏の宗教的事実たる主体的作用面としての方便（三身）とを統一しておりその統一を生きた事実とする悟りそのものの法そのものの現実である。かくして画像、木像の仏の開眼供養とはそういう意味での法華經に限定されるべきものである。ただし非情は本来分別しえない妙法蓮華經（悟りそのもの法そのもの）にあって一往分別せられたものとし

て語られるところの法華經（妙法の具体的事実としての如実を象徴する非情としての蓮華にことよせての概念）を媒介とし、而して自己がそのまま自己の主体性たる妙法蓮華經に立返る（南無妙法蓮華經）べきものとして存在するからである。開眼供養の基調として潜在している論理は次の如く要約的に把握しえる。色法（非情、形相としての物質的存在）と心法（魂魄、自性としての精神的存在）とを総合統一する色心不二なる主体、すなわち如是相（有限にして実体的なる特殊）と如是性（無限にして無実体的なる普遍）とを総合統一する如是体（眞無限にして絶対的な主体たる具体的普遍）とは、一念三千の論理にて表示される互具という宗教的事実（仏そのもののリアリティ）である。そしてそういう宗教的事実の実現はその実現と同一事である、仏そのもののリアリティ（妙法蓮華經）の自己実現としての南無妙法蓮華經（事の一念三千）に必然的に課せられている。

## 「色」の意義に関する論究

中 野 裕 道

ル・バ（色）とは「形づくる」という意味をもつ言葉でそれから転じて一切の「形づくられたもの」を意味することになる。本来は禪定の内観から生れて来た言葉であるが仏教に諸法を外観する傾向が生じた何時の頃よりか、「物質的存在」という意義に偏向して受け取られて来た。もとより「色」の意義は物質的關係と無縁ではないが、色は直ちに物質なりとする既成の固定觀念には、修正の余地があらうというものである。仏教で色が問題となるのは、精神的存在という一面からである。

和辻哲郎氏も『原始仏教の実践哲学』の中で、「色が有者としての物質ではない」ことを述べて、「名色」という言葉が會ての梵書の中に見えている事実を挙げ、「名」は言葉であり、「色」は心であるという提説を紹介し、「色

を心なりとするのは理解し難い言葉とされているが」といって、「名色はあくまで名色であって、個体と云い換えられてはならない」と述べ、「すべてのものは名であると共に色であり、色であると共に名である」と言っているが、具体的にどのようなものを名色というのかを明示して居らない。

名色が個体でないことは十二緣起支について見ても明らかであり、識が名色を縁としてあるのだという以上、識が精神現象ならば名色もまた精神現象と見るのほかないように、総じて十二緣起支が悉く精神現象と見なければならぬものである。これは五蘊の場合も同様であって、舟橋一哉氏が『原始仏教思想の研究』で述べているように、五蘊は取りも直さず五取蘊の義であって、凡夫にはあるが聖者にはないものであるから、この場合の色蘊もまた精神現象と見なくてはならぬものである。従って「五蘊の滅」とあるのも、個体の死滅を意味するのではなく、有為法としてのそのような精神的存在がなくなる謂であると理解しなければならぬ。



眼根の対象となる「色」は自然環境の中に存在するところのものであるから、これは明らかに物質的存在であるが一旦それを意識の上に捉え来れば、もはや意根の対象となつて、それは「法」という言葉に置き換えられる。色法といふのは斯様な意味のものであつて、それは物質的存在ではなくて精神的存在である。「諸法」といふのは、それを複數で表現した言葉で、現代語で分り易いときは「雑念・妄想」の類であると言つても差支がない。これが有為法の実態である。即ち、心の中へ形づくられたものなるが故に有為法と称せられるのであつて、それはやがて消え去るべきものだからこそ諸行無常といわれるのであり、また諸法無我ともいわれたのである。「行」もサンスカラの訳語で、「為作」とも訳される如く精神現象であつて、内容的には「法」と異なるものではなく、しかもそれは十二縁起支に加えられているように、雑染の法に他ならぬのである。

このように「色」の中にも、眼根の対境としてのものと意根の対境としてのものと二様があることが分り、厳密には「色法」といふべきを単に「色」と表現したために、

外界の存在とその意義を混同して受け取られた場合があることも否定出来ないのである。

只、このようにして把握された「色」が執着によつて心の中へ実在化することから、苦の世界が始まるのだということとを、五蘊や十二支縁起で表現したものなのであり、従つて「色」は物象そのものではなく、物質的性質を帯びた精神的存在、或は物質という觀念に捉われた迷いの心的状態などと理解するのが適當であらうと思われる。三界の中に「色界」とあるのも、実は物質界ではなく、物質的觀念に封殺された心の状態、即ち「色法」（心的存在）が存続する世界をいったものだと思ふべきである。色は物なりと簡単に割り切つて、色は心なりの一面があることを、仏者として忘れ去つてはならないのである。

## 日蓮聖人ご遺文の国語学的研究

——助詞「の・が」の待遇表現について——

春 日 正 三

(1) はじめに

鎌倉・室町時代の言語は、古代語と近代語の過渡期に立つものである。従って、この期の国語を知らずして国語史を語るわけにはいかない。ところが、鎌倉・室町期は政治的な混乱からその言語も複雑で、その実態が把握されていない。そのような国語混乱期のしかも関東方言の実態が、我が日蓮聖人のご遺文から、いささかでも分ったとしたら国語史上極めて好ましい。と言える。

(2) ご遺文の国語史としての資料価値

自信と自覚のあった泰時や仙覚が、東国語のために申しわけしなければならなかったその当時、京ことばを京なめりと言い、「言をは但いなかことはにてあるへし」とご存知『法門可申抄』の一節から知ることからできる。平安朝の京人から蔑まれた吾妻鴉の鳴き合いたる姿で押通せという気概は、新興宗教日蓮宗の教祖とし、関東勢のチャンピオンとしての気迫と威厳がこめられていることはもちろんであるが、国語史の立場からすれば、とりもなおさず東国

語の膨張力を示すものである。

(3) 待遇表現

国語において、話し手・聞き手および第三者の間の身分の上下関係や親疎によって、同じ内容の言語表現が場合によって異なった形をとる言語習慣がある。これを敬語というのであるが、それは人と人との待遇関係に基づくもので必ずしも敬意だけを表わすものではなく、ときによっては尊大や軽卑を表わすこともある。これを待遇表現という。

(4) 「の・が」待遇意識

十一世紀から十二世紀のころに表われた『今昔物語、巻二十四第五十六』。『宇治拾遺物語、九十三』「播磨守為家の侍さたの事」の条に、女から侍である沙汰が「さたが」と言われたことを「さたの」と言えと言って立腹した話がある。また、十七世紀から十八世紀に表われた国語文法書に「の」は第一人称及び尊敬される身分の第二人称に用いられ、「が」は第一人称及び身分の低い第三人称に用いられ、第二人称において特にその人を軽蔑するときに

用いられる。とある。一七七三年に書かれた『脚結抄』(富士谷成章)には、「里にかしづきては人ノといひ、いやしみしは人がといふ」とある。これらに對し一方では、『国語助詞史の研究』(弘前大学此島正年氏)のように、「帰納的に見ると尊卑説がやはり否定出来ないが、『の・が』の尊卑の差は本質的なものではなく、『が』の強示性から来る第二次的特徴である」という説もある。

### (5) 資料として調査した御書

- ①南条兵衛七郎殿御書 ②法華題目鈔 ③法門可申鈔  
④金吾殿御返事御書 ⑤十章鈔 ⑥戒体即身成仏義 ⑦諸  
宗問答鈔 ⑧回向功德鈔 ⑨四恩鈔 ⑩月水御書 ⑪上野  
殿御家尼御返事 ⑫聖愚問答鈔上・下 ⑬種種振舞御書  
⑭戒法門の十五書である。

今回発表したのは、聖人四十二歳から五十歳にかけてお書きになられたもので、昭和定本と、ご真蹟と対照することのできた①から⑤までの御書についてである。

### (6) むすび

調査語数四五一語 敬意表現「の」の語数六十五語 卑称表現「が」の語数二十四語 敬意表現の対象 仏・釈迦如来・阿弥陀・弥陀・釈迦牟尼仏・教主釈尊・如来・諸仏・大菩薩・主師親・親父・普神・主人・太子・法皇・前王・輪王・智者・斛飯王・慈覺大師・聖人・日蓮房・女人・凡夫・念仏者・小兒卑称表現の対象 普尊法然・普公・然公・法然大日・日蓮・源賴義・提婆・阿難尊者・毘沙門天以上十三世紀の御書の「の・が」には尊卑の待遇意識があるとその尊卑説を肯定する。特に、「日蓮房の申候」には、日蓮房を客体化した表現として、国語敬語法の本質を追究する重要な資料を提供する。

(一九七〇、一一、三〇合掌)

## 三秘の序列に就て

長 井 弁 順

日蓮宗で発行された「日蓮宗々義大綱」を見るに三大秘

法が本尊題目戒壇の序列になって説明されている。然るに現在御真筆の実在する行者値難事、法華取要抄、報恩抄には共に第一本尊第二戒壇第三題目の序列となっている。御本尊の久遠実成の釈尊から教化を受けた弟子上行等の四菩薩始め日蓮聖人とその門下の吾々が仏禁仏戒を受けそれを実践窮行して始めて御題目の秘法を悟り成仏の大果報を得るのである。その順序から見ても本尊戒壇題目の序列でなければならぬと信ずる。

三秘の序列には優陀那和上、田中智学居士は本尊題目戒壇、清水梁山、田辺善知の両教授は本尊戒壇題目となっている。各々主張する理屈はあろうが何というても宗祖聖人の御遺文の序列に依るべきである。特にその御遺文の前後を拝読しその意味を推察するのである。

法華行者値難事（定七九八）「本門の本尊と四菩薩と戒壇と南無妙法蓮華經の五字と之を残したまう。所詮一には仏授与し給はざるか二には時機未熟の故也。今既に時来れり、四菩薩出現したまわん歟、日蓮此事を先づ之を知る。（定七九七）仏陀の如んば末法に入って法華經の行者有る

可し、其時大難在世に超過せん云々、仏九横の大難有りとて之をもって之を案ずるに末法の初めに仏説の如く行者世に出現せん歟、当に知るべし三人に日蓮を入れて四人と為して法華經の行者末法に有る歟、善哉況滅度後の記文に当れり」とあるのは本師釈尊の弟子として四菩薩と日蓮聖人の四人が本尊釈尊の御前に於て戒壇をふむ道筋が明白であり末法行者の戒壇が明白に示されている。本尊戒壇題目の序列である通りである。

法華取要抄（定八一五）「答て曰く本門の本尊と戒壇と題目の五字也……末法に於ては大小権実顯密共に教のみ有りて得道なし。我門弟は順縁……広略を捨てて肝要を好む。所謂上行所伝の妙法蓮華經の五字也。仏既に宝塔に入つて二仏座を並べ分身来集し地涌を召出し肝要を取つて末代にあて五字を授与せんこと当世異議あるべからず（定八一三）法華經は誰人のために之を説くや……末法を正と為す……偏へに我等が為なり……如是国土乱れて後上行等の聖人出現して本門三つの法門之を建立し広宣流布疑ひ無き歟」以上の御遺文は行者値難事の意味と同じく末法に上行

等の四菩薩が出現し本尊釈尊との間に師弟間に守るべき戒壇があり、その次に題目のある事は明白である。戒壇は師弟間に守る戒、戒律は吾々弟子が主体である。

報恩抄（定一二四八）「求めて云はく其形貌如何、答て云く日本乃至一閻浮提一同に本門の教主釈尊を本尊とすべし。所謂宝塔の内の釈迦多宝、外の諸仏竝に上行等の四菩薩協士となるべし。二には本門の戒壇、三には日本乃至漢土月氏一閻浮提に人ごとに有智無智をきらず、一同に他事をすて南無妙法蓮華經と唱ふべし」と、以上の御遺文も本尊戒壇題目の序列である。なを次下に『日蓮が慈悲廣大ならば南無妙法蓮華經は万年の外未來までもながるべし。我滅度後々五百歲中広宣流布して於閻浮提無令斷絶惡魔々民諸天龍夜叉鳩槃陀等得其便也等。』とある。日蓮聖人の御一生の慈悲の生活を示されたもの、開目抄五五九に忍難慈悲。安国論に三世の仏恩と説かれている。即ち戒壇を暗示されたものと思う。

この三秘の序列の問題は戒壇の説明に出発しなければ明白ではない。聖人の御遺文には戒壇に就ては明確な御指示

はない。然し三秘の随一であり三学六度の戒律だから等閑に附する訳にはゆかない。処が戒律とか戒壇とかいうと、どうも理念的に抽象的に考へ信と戒とを混同し、題目信心の決定を戒壇だと了解している。それは誤りであると思う。戒律は流通分の問題である事は四分律以来の仏教の通説で、現在セイロン国の上座仏教が持戒のみの仏教で盛大に流行していると聞いている。比丘の生活は社会生活と直接の関連があり、その身証の実態は社会に影響し、己れが仏教の正法久住の目的に役立つ事は大小乗共通である。法華經法師品の「如來使」「如來と共宿者」「衣座室の三軌」は生活身証の表現である。四恩抄の昼夜十二時に法華經を説む、土籠御書の身說法華經と同様、生活の戒律だと思はれる。戒法は理念的抽象的なものでなく吾々の宗教生活そのものである。尚小林是恭教授が日本仏教学協会年報に「日蓮聖人の戒壇戒法に就て」の論文と、報恩抄の最後の御文章を挙げて「戒法としての報恩道」だと提示されている。

日蓮聖人の初期の御遺文、戒体即身成仏義、戒法門、十

法界明因果抄に五戒五常をあげて強調している。五戒は五

常の道德である。五戒は仏教戒律の基盤で、佐前後の御遺文の諸処に、特に開目抄（五三六）外典は仏教の初門といわれ、同抄（五五九）不妄語戒、主君耳入此法門与同罪事（八三三）に不殺生戒を説かれている。それ以外、四恩抄種々振舞抄（九六七）安国論二一九、開目抄（五四四）、（五三五）内典の孝経、父母恩の事は全遺文に四恩報謝の戒法を説かれている。五戒四恩報謝は御遺文の、法華經の示す道德修身の戒法で、吾々人間の宗教である法華經御遺文の人倫道德、過去の惡業を反省し懺悔し清浄ならしめる為めの戒法、実践的戒法である。姉崎正治博士の「新時代の宗教」に、宗教には道德性、社会性の内容が無ければならぬというのも此点であると思う。

日蓮宗々義大綱の戒壇の説明には題目の三業受持を承けて「題目を受持する場所を戒壇」というてある。望月飲厚教授は戒壇とは所なりと解釈してある。場所のみなら「壇」だけで「戒」がない。戒法のない戒壇があるだろうか。鑑真、伝教の戒壇は二百五十戒、十重禁戒四十八輕戒の戒法

ある戒壇ではないか。

以上三秘の序列に就て述べ、特に戒壇の内容を附加し、本尊戒壇題目の序列が日蓮聖人の御遺文に依る正当な序列である事を論じたのである。

尚、三大秘法抄には最初（一八六二）本尊戒壇題目の序列となっているが次には（一八六四）には本尊題目戒壇の序列になっている。本抄は真偽未定の御遺文である点を考慮して貰いたい。

身延山大学  
複製本 法華經音義について

—本書を従来、日蓮の著作とするのは誤り—

兜 木 正 享

法華音義関係の書は、その数かなり多い。その内容を大別すると、(1) 卷一から卷八まで各巻の次第にしたがって初出の文字をとりあげたもの、(2) 篇画に分けたもの、(3) 音別にしたものと、大略三通りに分けられるであろう。

このたび複製された法華音義は、第二の部類に属する書である。この書の跋に刊行の目的を記してつぎのようにいう。すなわち、法華音義は刊行書はあるが、快倫音義などは韻書を基にして作っているから、上智の導きではあっても初学者には向かない。そこで文字の同じたぐいを篇に分けて集め、また経中の同字別音をあげ、韻切などを教えて下愚、浅学を導くためにこの書を刊行するのであるというのである。

本書は、これまで本宗関係にあつては心性院日遠の作とされ、日遠の著作の一つにこれをかぞえている。その根拠はおそらく、日蓮宗章疏目録に、これを日遠の著作としてあげているのによつたのであらう。章疏目録は何によつてそうしたのかは詳でないが、江戸の書籍目録で初出とされている寛文目録に一卷の法華音義をあげている。それには作者名をのせていないが、元禄年間の目録には、法華大意二巻の日遠の著作について「同音義一同作」とあるところから来たのではなからうか。ただし、本書には文中に著者名を出さず、何人の著作であるかは知ることができない。

身延山大学複製本の法華音義は、日遠作という従来の説を信じて刊行されたことは棲神第四二号にいうところである。これは旧説のまま踏襲であつて、これまで誰も日遠の著として疑っていないことでもあるから、それをとがめようというのではないが、本書は日遠の著作ではない。

なぜなれば、日遠には法華随音句その他の音義書があつて、本宗における音義・音訓における指導的立場を築いているが、とくに内容的に直接に結び付きのある随音句である。ところが、随音句の説と、本書にいうところと相容れないところがあつて、この書を日遠作とは認められないからである。その例をつぎにひく。

(法華音義)

(随音句)

二四 視 <sup>シ</sup> 父 <sup>フ</sup> 而 <sup>ニ</sup> 已 <sup>シ</sup>	上六 視 <sup>シ</sup> 父 <sup>フ</sup> 而 <sup>ニ</sup> 已 <sup>シ</sup>
オ二四 嬉 <sup>キ</sup> 戲 <sup>キ</sup> 不 <sup>レ</sup> 已 <sup>シ</sup>	オ二二 嬉 <sup>キ</sup> 戲 <sup>キ</sup> 不 <sup>レ</sup> 已 <sup>シ</sup>
オ二四 施 <sup>シ</sup> 功 <sup>コ</sup> 不 <sup>レ</sup> 已 <sup>シ</sup>	上三 施 <sup>シ</sup> 功 <sup>コ</sup> 不 <sup>レ</sup> 已 <sup>シ</sup>
	八オ

複製本音義に、譬喩品、法師品の三所にある「不已」はいずれも「シ」とよみ、日遠の随音句には、これを「イ」

とよむ。これに因んで、音義にはイ・コ・シ・キを「上著・下著・皆離・皆着」(二十四オ)とするが、随音句では昔イ・コ・シ・キハ上着・下着・皆離・皆着、云大ニ可笑事也。夫、コトキ異漢異也。又シトイトハ同字音不同也。故文字、但二而已也(上十六ウ)

と述べ、「己ノ字ヲ有人シノ音ニヨムハ誤ナリ。辰巳ノ時ミノ音ナリ。ヤムトヨミ、及ビ語ノ終リニ置ク時ハ皆イノ音ナリ」(同上)といって、二字説を立てている。いっばんには、これを三字として「ミ・シは上、ヤム・イはすでに中ばなり、オノレ・ツチノト、コ・キは下につく」などの詠でしられるように三字とするところについての説がどのように、両書の間に四字説と二字説とに分れているのである。このくいちがった内容の書が同一人の作であるとするのは、おかしい。さらに一例をあげれば、

(音義)

(随音句)

二三推 推落 下一ス推落 句解云タイ。然レトモ実ニハ、  
ウ三推 推落 ハオ推落 スイ・タイ俱ニ無ニ不可(意取)  
専門品偈の推落大火坑のところ音義ではスイラク、随音句

では、スイラク・タイラクどちらでもよいという。前説を改めることはあろうが、そこには何かのことわりがあるはずである。それがないからには別人の説とみるべきであろう。また、この書には原本選択の手落ちがある。音義(二二)の三音文字をあげたところに、覆刻時の落字がある。「楽・已・切・推」のいずれもカナ付けの一拍が彫り出されていない。これは本書は承応二年刊行本を覆せ彫りしたとき、彫り落したところである。そこには「ゲウ・シ・タウ・タイ」が落ちている。ここでは推に「タイ」の音をつけている。因に、切の字に「タウ」の音でよむところが法華經にあらうかという疑いがもたれる。これはないはずである。それではどうしてこれに三字音として「タウ」の一拍をつけたのであらうかということになる。(このことは発表当日、室住先生からの質問)。

このことは、おそらくつぎのことに起因しているのではなからうかと思われる。それは、藤原時代の音義書として知られる九条家本法華經音に「音訓或同或異形似字」という一項(四二)があつて、その中に「切・切・切」をあげ



ている。第二字にセウの仮名をつけたのはセツの誤りかとも思うが、第三字目にタウの音をあげているところがある。写経文字は厳正な楷書ではなく、やや速筆などところがあるから立刀の篇が連って「異形似字」としてあげられているのであろう。このような類字が法華音のこのところにはたくさんあげられているから「或同或異」の中では、異形字としてあげたのを、のちに同字別音として法華音義にとりあげられたものであろうと推考する。

以上の例示で、このたびの法華音義は日遠上人の撰述書でないことが知られよう。また叙述のスタイルからみて日遠の他の著述と趣きがちがっていることも疑いがもたれる一つの理由である。

このたびの複製本は、寛文九年の覆刻本である。私がいままで所見の範囲では、本書の原版である承応二年本に三版の別が刊記にそれを見ることができ。初版本には、尾題のすぐ下に一頁九行野にした末二行分に双廊二行の刊記があって、その第一行目は「承応二年癸巳立春仲旬」とあり、つぎに第二行目のところにつぎの三とおりの書があ

る。

- (1) 崑山館道可処士刊行
- (2) 山屋治右衛門刊行
- (3) 右衛門刊行

そして、右三書の版面をよく見ると、その鮮明度などから(1)(2)(3)の次第に刊行されたと判定ができる。刊行名をかえて、かなりたくさんさんの部数を刷ったものと見えて後者はど摺り面に傷みがある。しかし、三版は別版ではなく刊記の末一行を入れかえてした同一板木のものである。

これに対して後版の寛文九年版にも二板がある。この二板は、別板であることが版面から見うけられ、いずれも覆せ刻りで板下を新しくしたものではない。刊記名も年号も全同であるが、木記に上欄の切り込みのある別板がある。そしてこの同年板の両版の版面を見ると、このたびの版面がもつとも拙劣で後版であらう。

最後に、本書の作者について推察がゆるされれば、承応二年の三板の中、後の(2)(3)二板の名は書店主の名であらう。はじめ(1)の崑山館道可処士というのは誰であらうか。

これは書店主でもあり又はなく、本書の跋文にいう「予」にあたる本書の篇集者ではなからうか。元来、法華の音義書の類書は多い。それらを習学して、篇画に分け（この方式先例がある）て初学便宜の指南書としたものではないであらうかとも考えられないであらうか。

## 宗宣言と教団

室 住 一 妙

- ただ今日蓮宗が全日本全世界人類に対し七〇〇年余りのその歴史的存在にかけて、自体を宣言することばのこと。今の我々がたとい、よくはわからなくとも日蓮宗という宗団に属しているかぎり当然責任を負うべきことである。ほんとうの処、事、信仰に関する以上、法律道徳生命以上の重大重要な、いわば無限責任の信条である。
- 今、委細のことはさておき、ただ掲げられた宗団のカーバン、日蓮宗という三字は、それ自体、立派に堂々と

世界人類生類に、よびかけている、その人が、晩年のお手紙に「丈六のそとばを立てて、その面に南無妙法蓮華経と、七字を顯はしておわしませば、北風ふけば、南海のいろくづ（魚族）その風にあたりて、大海の苦をはなれ、東風きたれば、西山の鳥鹿、その風を身にふれ、畜生道をまぬがれて、トソツの内殿（ミロク菩薩の現在する天上界の宮殿）に生れん。

いわんや、かのそとばに随喜をなし、身をふれ、眼に見まいらせ候人類をや」（中興書、一七一八）

この道理をおしてくると、日蓮宗という言葉をあやつる人々や、そのイミを思える人まして、信じ行じている人々の功德、どれほどか、全く想像を絶すると思う。

- ころみに、日蓮という字をみる、ニチレンというひびきをきいただけでも、たれでも日本人は、もとより、セカイ中の人類、なんとなく、一種鮮烈な、ショックを受けるだろう。

はてない無上の上からの、尊い光りに放射、地底から、感激の力が、わき出るだろう。

まして、日の文字とそのイミ、蓮の語源や実物とイミなど、思はしめられるとき。

それらを充分承知して、自ら自分自身の名とした人、そのように振舞うた人。たしかに、その人の自覚の表現、行願の象徴なのである。

④ 「闇なれども、灯入りぬれば明かなり、濁水にも、月入りぬれば、すめり。

明かなること、日月にすぎんや。

浄きこと、蓮花にまさるべきや。

法華経は、日月と蓮花となり、故に

妙法蓮華経と名づく。

日蓮、また、日月と蓮花との如くなり。

信心の水すまば、利生の月、応をたれ、守護し玉うべし。」（四条書六七二）

⑤ 「一切のものにわたりて、名の大切なことはなり、さてこそ、天台大師は、五重玄義の初に、名玄義と釈し玉へり。

日蓮と名のことは、自解仏乗とも、いいつべし。かよ

うに申せば、利口げに、きこえたれど、道理のさす処、さもやあらん。

経に云く、如日月光明、能除諸幽冥、斯人行世間、能滅衆生闇と、此の文よくよく案じさせ玉へ。

斯人行世間の五つの文字は、上行菩薩、末法の始の五百年に出現して、南無妙法蓮花経の五字の光明をさし出して無明煩惱の闇をてらすべしと云うこと也。

日蓮等、この上行菩薩の御使として、日本国の一切衆生に、法花経を受け持てと、すすめしは是なり。此の山にしても、をこたらず候也。今の経文の次下に説いて云く於我滅度後 応受持斯経 是人於仏道 決定無有疑と云々。

かかる者の、弟子檀那とならん人々は、宿縁ふかしと思つて、法花経を弘むべき也。」（寂日房書一六六九）

⑥ その「宿縁ふかい」我々のために――

「いかにも今度、信心をいたして、法花経の行者にて通り、日蓮が一門となり通し玉ふべし。日蓮と同意ならば地涌の菩薩たらんか、地涌の菩薩にさだまりなば、釈尊

久遠の弟子たる事あに疑はんや。

経に云く、我從久遠來、教化是等衆とは是なり。末法にして妙法蓮花經の五字を弘めん者、男女は、きらふべからず。皆地涌の菩薩の出現にあらずんば、唱えがたき題目なり。」（諸法実相抄七二六）

△（松野殿書一六三一）△（右エ門太夫書一七一九）

⑦ 「日蓮が弟子檀那」といわれたこの数百人の小集団が今や七〇〇年後の今日、何百万何千万の形骸をもってここに在る。

かがやく、おづしの中のお像をただ拝むのではなく、日蓮という人物は何者か、現代の人類にとって、どんなイミがあるのか、その魂は何を宣言し、絶叫するのか。

ちかによく聞こうとする、我々自身のために世界人類になり代って、きこうではないか。

⑧ ①教団史に出る六老僧・分裂・門流・寺争・教団戦争・権力者との抗争・屈従等々は研究室に委そう。

②伝統・莊嚴・文化財・利権等いろいろは宗祖に返還しよう。

③伝承・教義・信条等はそのまま一時凍結、夏日を期す。

④そして新ためて日蓮大聖人はどんな宗教を開かれたのか、その理由と根拠と実力とを今の我々に、よくわかるようお聞きしよう。

⑤きいてみて、氣に入らねば、おん出でいこう。

⑥なっとくできたら打ち込まう。生命はもとより、残ってる私有財産全部ささげよう。

⑦ここに於て、百千万の男女の聖者が一挙に御誕生なさる。何よりめでたいこと、その人個人にとっても、日本中世界全人類にとっても、とても、めでたい。毎年々々聖誕の連続、かがやく世界史が創ったのだ。

⑧ それは空想か夢想か？我々は今赤裸々な人間としてここに在る。大聖人も亦七五〇年前、ある日たしかに、母胎から生れた。お互いなまあたかいかの現実で話し合おう。あらゆる肩書教養のつまらぬ部分はすべて素直な人間性・真面目な全人格、主体的責任の真剣さで対坐、大聖人もおづしから出て、ケサ衣もぬぎ、風ひか

ぬよう温かに着こなし、あぐらでもかいて、トックリと  
きいていただき、話していただこう……そうすればき  
と、

⊕

△あっぱれな天晴レヌレバ地明カ、二・一六よ  
いこときいた。

△日の一字いただくからは当然とガマンヘンジ  
ウあるを許さず。

△あらふしぎ、二・一六生れ出た、彦と姫たち  
日の本に満つ。

# 学会彙報

## 日本仏教学会

昭和四十五年度の日本仏教学会学術大会が、十月二十三日・二十四日の両日にわたり、身延山短期大学を会場として開催された。本学がこの学会の開催校となったのは、二度目であるが、今回は十月二十二日の理事懇親会を含めて次の通り三日間の日程で盛会のうちに開催された。

### ○理事懇親会（十月二十二日）

学術大会の前夜、加盟各大学の理事を招待して、理事懇親会を端場坊で開催した。本学の藤井日静学長から歓迎の辞が述べられ、西部常務理事の挨拶があり、終始なごやかなうちに終了。

### ○学術大会（十月二十三日・二十四日）

研究発表は、「仏教と教育の諸問題」を共同研究課題として、各大学の代表者により、次の通りにおこなわれた。

十月二十三日（金）

第一会場（二〇四号室） 九時三十分～十二時

一、学問寺の変遷 金岡秀友（東洋大）

二、禅林における作務教育について 平田高士（花園大）  
三、近代曹洞宗における隨身制 横井覚道（駒沢大）

四、普知識について 坂東性純（大谷大）

五、山家学生式の一私見 森 観濤（叡山学院）

午後の部 十三時～十六時

一、鎌倉仏教における教育的人間観 竹内 明（仏教大）

二、ナーマサンギティにおける伝達について 蜜波羅圭之助（東北大）

三、一乗思想展開の一考察 佐々木孝憲（立正大）

四、身延山における檀林教育について 林 是幹（身延山短大）

五、日蓮聖人の門弟教育と 渡辺宝陽（立正大）  
教學の継承

六、原始仏教における教育思想 水野弘元（駒沢大）

第二会場（三〇一号室） 九時三十分～十二時

一、教育政策と仏教 末光 議史  
——幼稚園教育をめぐって——（駒沢女子短大）

二、ヨーガにおける師 今西順吉（北海道大）

三、ヨーガ行法における知と行 高木神元（高野山大）

四、法華経における格例法について 戸田宏文（九州大）

五、文武―パラモンとクシャトリヤ 原 実（東京大）

午後の部 十三時―十六時

一、援助的人間関係における経験・意識・表現の一致について 西光義勲（竜谷大）

二、近代における仏教教育の問題 斉藤昭俊（大正大）

三、教育作用における仏教的要素

太田祐周・大竹鑑（大谷大）

四、宗門大学の使命  
―京都女子大学の場合を中心として― 長安章俊（京都女子大）

五、本願寺における特殊教育  
―明治期を中心に― 織田 顕信（同朋大）

六、仏教のもつ教育的課題 山崎 昭見（竜谷大）

十月二十四日（土）

第一会場 九時三十分―十二時

一、近世初期における浄土宗の教育  
―特に十八檀林の成立を中心に― 玉山成元（大正大）

二、近代中国における僧教育について 牧田諦亮（京都大）

三、浄土教の人間形成 香川 孝雄（仏教大）

四、仏教精神と教育 塚越千代巳（種智院大）

第二会場 九時三十分―十二時

一、阿闍梨と弟子について 高田仁覚（高野山大）

二、教育体系としての仏教 藤田清（四天王寺女子大）

○理 事 会（十月二十三日・二十四日）

理事会は、研究発表のおこなわれた二十三日と二十四日の両日にわたり、本学の会議室において、正午より一時までの間に開催された。

議題は「次年度開催校の件」や「統一研究テーマの件」などで、昭和四十六年度は、京都の仏教大学で、「仏教と政治・経済」というテーマのもと、実施されることに決った。

### 日蓮宗教学研究発表大会

第二十三回日蓮宗教学研究大会は、十月二日三日の両日にわたり、本学を会場として、開催された。

第一日目の十月二日は午前八時半から、大講堂において開会式がおこなわれ、室住一妙会長の挨拶に始って、本学

々長藤井日静総裁、立正大学長坂本日深顧問等の挨拶がそれぞれあって、研究発表に入った。

午後は一時半より、「教団論」の共同テーマで、高橋堯慧師・丸山照雄師・三瓶巖厚師の三講師による特別発表があった。教団論について、活潑な質疑応答もあり、熱のこもった研究大会であった。この後、五時より会員懇親会が開かれ、終始なごやかな内に第一目を終え、翌二日目は午前中一般の研究発表があり、最後に立正大学仏教学部長野村耀昌副会長の閉会の辞をもって、二日間にわたる大会を終了した。

尚、二日目に長井弁順師が、「三秘の序列について」という注目すべき発表をおこない、閉会後も有志による研究協議がなされた。

(上田・記)

### 「三秘序列について」

室 住 一 妙

長井氏の御発表のあと、質問時間の時二之部師が立って宗務院に上申したらどうか？という提議があった。そこで

之はよく吟味してから普処するよう、この大会終了後には有志者にお話し相いを願いたいと頼んだ、が然し、残った人は矢谷・浦上・足田・室住の四名。そのときの議に本いて資料をリコピーにして送って意見を求めた。しかし、特に意見をよせる人はなかった。ついでの方に茂田井先生に会うて日教研の御意見を話してもらう。「長井師の説は一往もっともで、研究の参考にはなるが、それでずっと、「宗義大綱」を改訂するには及ばない。あの順はただ説明上の便宜に止まるもので、強いて押しつけるものではない。だから長井師の本門戒壇の義分の内容はよい点は包容できよう。云々」

そこで、ここまで扱ってきた私一個の意見としては、「三秘と戒壇」の問題は事、重大であるから、聖誕七五〇を記念して、毎年、まじめな研究を発表していただきたいと念願する。

なお、直接参考資料としてリコピーして送附したものは一、長井師の今回の発表論文、

二、全師の棲神廿五号掲載の「本門戒壇の性格」



三、全師が昭和四十四年十月四日付茂田井教亨教授に質問書を出された、その返書。(十月廿七日付)

四、宗務院発行「宗義大綱」の「三秘」の項四頁。

以上である。

### 日本印度学仏教学会

第二十一回日本印度学仏教学会の学術大会は、花園大学を当番校として、七月十一日、十二日の両日にわたり、開催され第一部会から第八部会にわかれて、それぞれ熱心な研究発表がおこなわれた。

本学からの研究発表者は、次の通りであった。

一、日蓮教学における浄土と穢土

上田 本昌

### — お 願 い —

◎本誌は「会員制」となっております。会費は年額千円です。発行のつと同封の振替用紙をご利用の上、ご送金下さい。

◎お知らせの方々の中で、まだ入会されていない方には、ぜひご入会下さるようお勧め下さい。

— 後 記 —

昨秋は、本学において、「日本仏教学会」の学術大会が開かれ、又引き続き「日蓮宗教学研究大会」も開催されました。本号ではその折りの、教学大会の紀要を収めました。特別発表の「教団論」については、大いに注目すべきものがあると思います。

三氏の所論を参考とし、更にわが教団の在り方について考えてみることも大切だと言えましょう。

二つの学術大会の開催当番校として、無事盛会のうちにそれぞれ成果を挙げることができました。

本誌もこの程、「學術刊行物」の指定を受けました。会員も号を追うごとに増加いたしております。

宗祖降誕七五〇年を期して、本誌がますます発展いたしますよう会員各位のご支援を切にお願い致します。

(上田・記)

棲 神 第四十三号

昭和四十六年二月十日 印刷  
昭和四十六年二月十六日 發行

編集者 里 見 泰 穂

発行者 室 住 一 妙

印刷者 宮 田 如 龍

甲府市中央二丁目十二—三十一

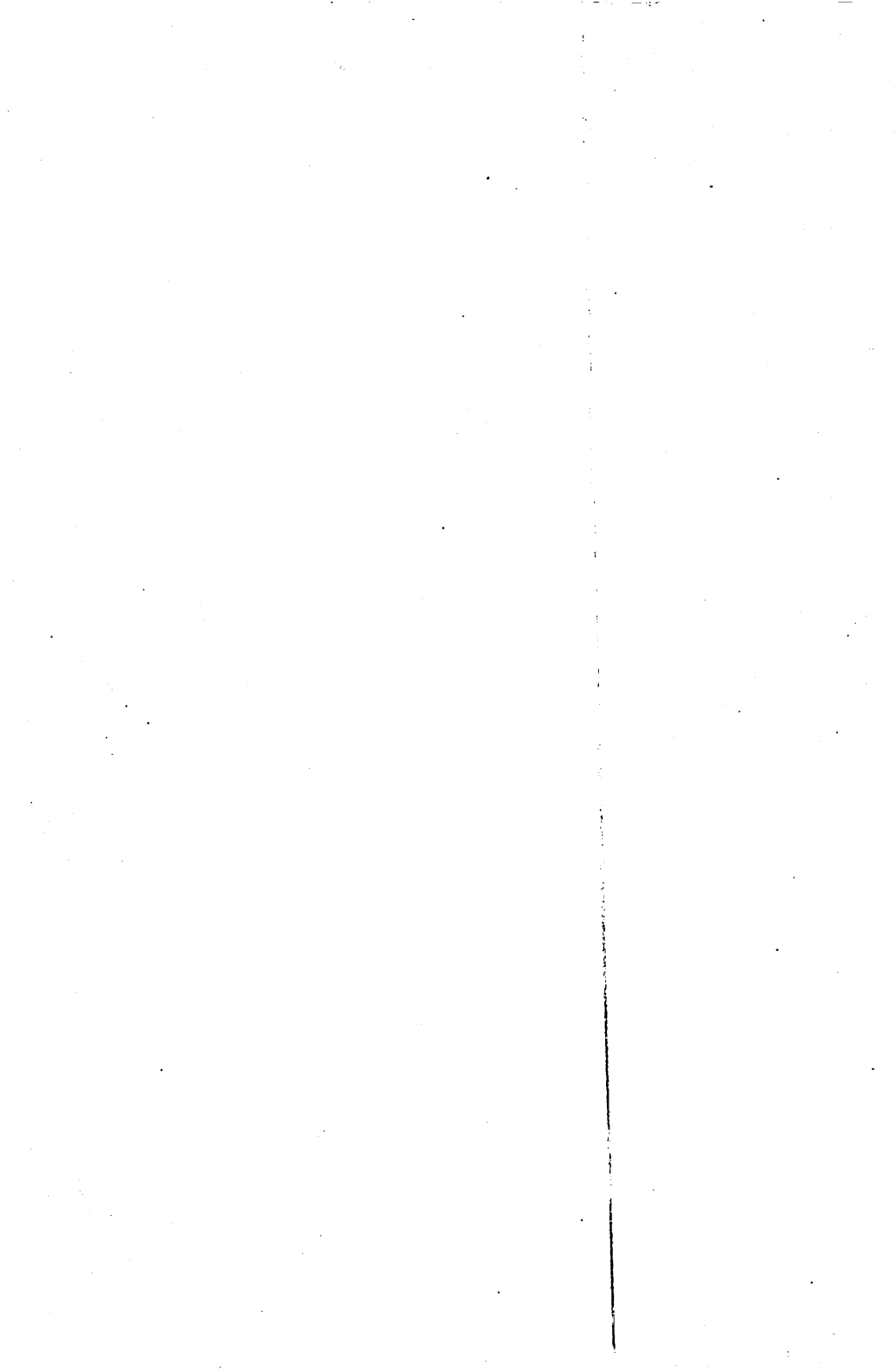
印刷所 大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(〒NO、四〇九—二五)

發行所 身延山短期大学学会

振替(甲府) 一二七五番  
電話身延(三葉) 二一〇—七



# THE SEISHIN

The journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 43

---

The Study of

'The dialogue of the spiritual peace and enlightenment'  
written by Rev. Nichido .....I. Murozumi... 5

An essay of keeping the virtuous deed of the Dharma  
K. Mochizuki...20

The humanfigure of St. Nichiren..... Z. Machida...31

The silk road and the Buddhism .....G. Takahashi ...43

On the Cave Temples of Ellora and Ajanta.....H. Ueda...64

The bulletin of the 23rd institute of the Nichiren  
Buddhism .....85

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.